OPERA MUNDI

BIBLIOTECA UNIVERSAL DEL CÍRCULO DE LECTORES

Pierre Bayle

Diccionario histórico y crítico

(selección)

FILOSOFÍA

COLECCIÓN DIRIGIDA POR EMILIO LLEDÓ

Biblioteca Universal

Filosofía

De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos
Sofistas, *Testimonios y fragmentos*
Filósofos cínicos y cirenaicos, *Antología comentada*
Platón, *La república*
Aristóteles, *Sobre el cielo*
Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*
Dante Alighieri, *Obras filosóficas*
Erasmo de Rotterdam, *Escritos de crítica religiosa y política*
Giordano Bruno, *Expulsión de la bestia triunfante*
Juan Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*
Michel de Montaigne, *Ensayos*
René Descartes, *Discurso del método y otros textos*
Benedictus de Spinoza, *Tratado breve. Tratado teológico-político*
Thomas Hobbes, *Leviatán*
G.W. Leibniz, *Antología*
Pierre Bayle, *Diccionario histórico y crítico*
David Hume, *Diálogos sobre la religión natural y otros textos*
Jean Jacques Rousseau, *Discursos. El contrato social*
Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*
F.H. Jacobi, *Cartas a Mendelssohn y otros textos*
G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*
W. von Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano*
Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*
F. Nietzsche, *Schopenhauer como educador y otros textos*

PIERRE BAYLE

Diccionario histórico y crítico

Selección

Prólogo de Sergio Landucci

Traducción de Jordi Bayod

CÍRCULO DE LECTORES

Barcelona, 1996

Nota preliminar

Al diseñar una Colección de Filosofía de veinticuatro títulos, representativos de un itinerario intelectual de más de dos mil años de duración, somos conscientes de que las lagunas serán inevitables. Hemos llegado finalmente a una selección que creemos permite seguir el curso histórico de la Filosofía a través de momentos culminantes –Platón, Aristóteles, Bruno, Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz, Hume, Rousseau, Kant, Hegel, Nietzsche– y que en conexión con la esencial interdisciplinariedad del saber nos concede la posibilidad de recuperar la filosofía de grandes intelectuales como Dante y Erasmo de Rotterdam, Michel de Montaigne, Pierre Bayle o Wilhelm von Humboldt.

En el momento de seleccionar los títulos correspondientes a la filosofía griega hemos atendido a los distintos campos de la reflexión filosófica. Así, además del necesario volumen dedicado a los pensadores «presocráticos» con su variada y universal curiosidad, el lector hallará la reflexión ético-política y pedagógica en *La república* de Platón, pero también la reflexión cosmológica en el tratado *Sobre el cielo* de Aristóteles, que proporcionó a la cultura occidental la imagen del universo vigente hasta los siglos XVI y XVII.

Hemos querido asimismo hacer un hueco a la aportación española a la Filosofía. El autor y la obra seleccionados (Juan Huarte de San Juan y el *Examen de ingenios para las ciencias*) figuran, nos parece, con pleno derecho a partir de esta concepción interdisciplinar del saber: el *Examen* fue quizá la creación española de *pensamiento* de mayor eco en la Europa de los siglos XVI-XVII.

Nuestra selección ha estado, además, fuertemente condicionada por dos requisitos formales: no recoger sino traducciones acreditadas e incluir sólo textos íntegros. La conjunción de

ambos ha excluido muchos textos importantes y se deja sentir especialmente en el terreno del pensamiento medieval, cuya representación a través de Dante Alighieri pretende ser un reconocimiento mínimo de la enorme riqueza especulativa del periodo.

Finalmente, hemos querido diseñar una colección de Filosofía que no sólo ofrezca autores y textos importantes, sino además ediciones nuevas que susciten también el interés del público formado filosóficamente e incluso del profesional de la filosofía. Así, algunos números de nuestra colección vienen a colmar lagunas de nuestra bibliografía filosófica y han sido confeccionados con el máximo rigor filológico: un volumen dedicado a los Sofistas y otro dedicado a los filósofos Cínicos y Cirenaicos dan fe de ello. El volumen de Sexto Empírico se enriquece con una traducción de la *Vida de Pirrón* de Diógenes Laercio, lo cual permitirá al lector seguir perfectamente equipado nuestros volúmenes de la modernidad que ejemplifican la «crise pyrrhonienne». El volumen de Erasmo por su parte ofrece dos magníficos ejemplos de las hermosas traducciones castellanas del siglo XVI (los *Silenos de Alcibíades, La lengua*) y se completa con traducciones nuevas de otras dos muestras (*La guerra es dulce para quienes no la han vivido, Julio excluido del reino de los cielos*). En nuestro volumen de Descartes se encontrará también una amplia selección de su correspondencia, hoy por hoy inencontrable en castellano; una antología de opúsculos y tratados leibnizianos ofrece una panorámica de la obra universal del filósofo alemán. Y en la trayectoria escéptico-libertina que desde Montaigne y Giordano Bruno lleva la crítica de la religión a Hume e incluso a Feuerbach te brindamos, amigo lector, la primera traducción castellana de artículos importantísimos del *dictionnaire* de Pierre Bayle. Además, enriquecemos finalmente esta colección con la primera traducción también al castellano de varias obras de F. H. Jacobi, entre ellas las *Cartas a Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza*.

E. Lledó y *M. A. Granada*

Sumario

Prólogo 11
Noticia bio-bibliográfica 40
Nota sobre la presente edición 42

Diccionario histórico y crítico 45
Apéndice bibliográfico 481
Índice 499

Prólogo

1. *Tolerancia y libertinaje*

Bayle había proyectado el *Diccionario histórico y crítico* como un repertorio erudito, destinado a la revisión de análogos instrumentos ya existentes mediante la corrección de errores de hecho presentes en ellos y con el añadido de nuevas informaciones. Durante la redacción del texto tuvo la idea de extenderse en observaciones (*remarques*), a veces incluso bastante largas, que contenían reflexiones sobre temas que se inspiraban sólo de lejos, o a veces como mero pretexto, en lo dicho en el cuerpo de los diferentes artículos. Entre los artículos aquí traducidos, véase, como ejemplo, el titulado «Rorario». En él se dice muy poco, casi tan sólo a modo de bandera, sobre este oscuro nuncio pontificio del siglo XVI y su obra (*Quod animalia ratione utantur melius homine*); en cambio, se dice mucho sobre la comparación entre los animales y el hombre, sobre sus respectivas «almas» y sobre las diversas doctrinas al respecto; y, además, hay incluso una incursión en el sistema metafísico de Leibniz, tal y como éste acababa de presentarlo en el parisino *Journal des Savans* (Leibniz replicará, y Bayle contrarreplicará a su vez en la 2.ª edición del *Diccionario*, con la oportuna observación L).

Así, una obra que se presentaba como de rigurosa erudición se concluirá con el añadido de algunas «Aclaraciones», que eran balances generales sobre cuestiones recurrentes en muchos artículos y especialmente delicadas, como el *ateísmo*, el *escepticismo* y el *mal* («Aclaración sobre los maniqueos» se titula esta última, porque Bayle había empezado a tratar el tema a partir del artículo dedicado precisamente a estos antiguos herejes, defensores de dos principios metafísicos, uno bueno y otro malo).

Ateísmo, escepticismo y mal son efectivamente temas centrales en el *Diccionario*. Pero entre los principales temas de Bayle está también, por lo menos, el de la tolerancia religiosa. Presente de forma dispersa en el *Diccionario*, era un tema que él había desarrollado poco antes de manera monográfica (*Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo: «Oblígales a entrar»*). Detrás de su desprecio por las persecuciones religiosas estaba su experiencia personal de pertenecer a una minoría perseguida –como eran los calvinistas en Francia– y, por ello, obligado a expatriarse a Holanda. Experimentó de forma especialmente dramática la revocación del edicto de Nantes (1685): el único familiar que le quedaba, un hermano residente en Francia, fue encerrado en prisión –para vengarse de él, Pierre, por haber escrito una obra en la que polemizaba contra un jesuita sectario francés (*Crítica general de la «Historia del calvinismo» de Maimbourg*)– y allí murió. Un acontecimiento como éste fue decisivo. En ese momento se fijaron las elecciones fundamentales de Bayle (aunque ya estaban presentes anteriormente): el pesimismo sobre la naturaleza humana, tanto por la ineficacia de la razón sobre el comportamiento como por el género de pasiones dominantes; el desprecio de cualquier pretendida ortodoxia, ninguna capaz de resistir las contestaciones de los adversarios y todas ellas animadas por el celo insensato de afirmarse como la única depositaria de la verdad; la afirmación de la incompatibilidad entre la perfección divina y la realidad y cantidad del mal presente en la vida de los hombres.

Para argumentar la tolerancia, Bayle apela, de manera bastante moderna, al lado *subjetivo* de la moralidad, que designa con el término «conciencia», en cuanto es el único que proporciona un criterio práctico. En efecto, es muy posible que quien actúa según conciencia viole principios morales objetivos; pero es seguro que quien actúa contra conciencia actúa de manera moralmente reprobable, porque lo hace de manera exteriormente conforme con la letra de una norma que no comparte, en tanto que la moralidad subjetiva consiste única y exclusivamente en la intención interior (se está en el camino que llevará a Kant). De ahí procede la inviolabilidad que se le

reconoce tanto a la conciencia como a las creencias religiosas. La violencia ejercida contra las conciencias –la pretensión de que alguien manifieste con actos de culto externos, porque está obligado a ello, convicciones que rechaza en su interior– es la impiedad por excelencia, porque equivale a suponer que Dios agradece alabanzas que se le ofrecen sólo por prudencia mundana. (Obviamente, Bayle pensaba además que los destinos de la tolerancia se jugaban en el plano político, es decir, que los estados eran los encargados de instaurarla, poniendo a los intolerantes en condiciones de no causar daño.)

En la ofensiva de Bayle por la tolerancia subyace también una concepción del hombre de gran relevancia. Existe un acuerdo generalizado –argumenta– sobre la no imputabilidad de los errores «invencibles», es decir, insuperables; mas normalmente –prosigue– insuperables por excelencia son los «prejuicios» que cada uno lleva a cuestas desde la infancia para el resto de la vida, y entre ellos especialmente las creencias religiosas, originariamente impresas por padres, niñeras, maestros, curas, y así sucesivamente; por lo que se vive en una religión u otra según el azar nos haya hecho nacer en un lugar en vez de otro; y por mucho que se esté convencido de que sólo la propia religión es la «verdadera», los demás también pensarán lo mismo de la suya.

De este modo, aparecía el condicionamiento cultural como explicación de las diferencias religiosas, sin que quedase ya espacio alguno para el principio de la fe sostenido por los protestantes, la gracia divina (ni para el defendido por los católicos, la autoridad de la Iglesia). Una conclusión de este tipo arroja luz sobre la tradición de pensamiento en la que se sitúa Bayle. La herencia que recogía, llevándola a la culminación, provenía de Montaigne: una especie de autocrítica del humanismo, compendiable bajo el estandarte del escepticismo. La recogía de aquellos intelectuales que –en la Francia de la primera mitad de siglo– ya la habían radicalizado en el sentido de la impiedad, junto con el protegerse con declaraciones obsequiosas para la religión dominante, siguiendo la huella de la «doble verdad» que retomaban de Pietro Pomponazzi. Ya en su época, se les llamaba «libertinos» (en el sentido de librepen-

sadores); y así se les sigue llamando incluso en los estudios de nuestro siglo (el primero de todos, *Le libertinage érudit dans la première moitié du* XVII*e siècle* de René Pintard, 1943, 1983², 2.ª ed.). El más característico es François La Mothe le Vayer, al cual Bayle dedicará, en el *Diccionario*, un artículo lleno de admiración y del cual retomará –antes y después del *Diccionario*– la crítica del principio del «consenso de las gentes», o sea, de la idea tradicional de que entre los diferentes pueblos, y en las diversas épocas, se encuentran al menos algunas creencias o algunos principios comunes, y eso mismo garantiza su fundamento. Por el contrario –proclama solemnemente Bayle–, aunque así fuese (lo cual no es cierto), no por ello un tal consenso garantizaría nada, desde el momento en que la difusión de una opinión no tiene nada que ver con su verdad. Bayle se explaya en concreto sobre la cuestión del «consenso» para negar el carácter innato y universal de la idea de Dios, tal y como ya había hecho La Mothe le Vayer en aquellos *Dialogues d'Orarius Tubero* que había publicado clandestinamente en 1630-1631, iniciándolos, de manera programática, con uno sobre la filosofía escéptica.

No obstante, el libertinismo de la primera mitad del siglo XVII había estado completamente ajeno a la nueva ciencia y a la nueva filosofía. Y ésta fue la razón de su marginalidad en la época. La acción de Bayle fue llevar entonces al primer plano, en la conciencia europea, una posición que hasta ese momento no se había dado nunca. Lo consiguió porque unió las dos actitudes mentales que habían atravesado el siglo, pero sin encontrarse hasta ese momento. Por lo demás, Bayle está de hecho completamente en la línea de la nueva ciencia y de la nueva filosofía, presentándose siempre como un cartesiano (concretamente en la formulación que el cartesianismo había recibido con Malebranche).

Bayle llega a una paradoja como la conjunción de cartesianismo y escepticismo a través de una elección perfectamente nítida contra otra herencia proveniente del Renacimiento, resumible como ocultismo (o hermetismo en sentido lato). Ante la astrología, la magia y el vitalismo, sólo muestra horror; y es significativo que la primera obra que publicó fuesen unos

Pensamientos sobre el cometa. Contienen éstos muchas doctrinas, introducidas en forma de excursos; pero el título indica ya que están dirigidos, ante todo, contra la difundidísima superstición de que los acontecimientos celestes insólitos anuncian desgracias a los hombres y, en general, que los astros influyen sobre los avatares humanos. Esto es tanto más importante dado que en el siglo XVII las posiciones más subversivas desde el punto de vista ideológico –hasta el materialismo y el ateísmo (piénsese en el *Theophrastus redivivus*)– se encontraban, en cambio, en la línea astrológica y mágica de la herencia del Renacimiento. La nueva ciencia –de Galileo en adelante– las había quitado de enmedio. Descartes no sentía más que repugnancia por quienes, en su propia época, habían sido los «innovadores» contra la Escolástica. Aunque ésta era el objetivo polémico también de la nueva ciencia, no por ello se aceptó un «frente único»: se trataba de combatir la Escuela, pero también a los Cardano, Bruno, Campanella, etc. Y la hegemonía alcanzada por la nueva ciencia explica en abundancia, entre otras cosas, por qué en el siglo XVII el materialismo y el ateísmo estuvieron confinados en la clandestinidad.

El rechazo al ocultismo –en positivo: la opción por la claridad y la distinción– motiva también la preferencia de Bayle por la metafísica ocasionalista de Malebranche, desplegada en su totalidad en el *Diccionario*. En efecto, la hipótesis de que es directamente Dios quien mueve los cuerpos, con ocasión de sus choques, y de que es él quien produce las sensaciones en nosotros y quien produce nuestros movimientos voluntarios, en las ocasiones pertinentes, tenía para Bayle la ventaja de explicar todos estos acontecimientos como acciones inteligentes, evitando así el «misterio» de cuerpos materiales y espíritus finitos que actuarían con extraordinaria regularidad y precisión aunque sin conciencia alguna de lo que estaban haciendo. Pero esta predilección por la metafísica ocasionalista sólo es *provisional*: se trata de la posición más coherente, una vez se pone en marcha el mecanicismo, es decir, la concepción del mundo material como reducible únicamente a materia y movimiento, con exclusión de «al-

mas» y «formas». No obstante, según Bayle, incluso esta concepción lleva también a un escepticismo completamente nuevo respecto al antiguo.

2. *Cartesianismo y escepticismo*

Es exactamente al principio (observación B) del artículo sobre el fundador del escepticismo, «Pirrón» de Elis, donde Bayle enuncia que con el mecanicismo moderno el escepticismo tiene muchas más armas que el de la Antigüedad. Y lo que sigue es una confrontación directa con el cartesianismo, tanto desde el punto de vista ontológico como desde el punto de vista epistemológico.

Ontológicamente, el cartesianismo ha impuesto que –es la tesis fundamental del mecanicismo– las cualidades sensibles, como colores, olores, sabores, etc., no son más que «apariencias», es decir, están privadas de correspondencia objetiva en los cuerpos. Pero, entonces, no hay razón para no plantear una duda análoga también ante aquellas cualidades, como la extensión o el movimiento, cuya objetividad –desde Descartes a Locke– se ha querido, en cambio, salvaguardar. Si los cuerpos se nos aparecen coloreados, calientes o fríos, etc., aun no siendo tales en sí mismos, ¿por qué no podrían aparecérsenos de cierto tamaño, con cierta forma geométrica, en reposo o en movimiento, sin tener en sí mismos ninguna de estas características? Y, en definitiva, ¿por qué excluir que se tengan las sensaciones que se tienen, es decir, como si proviniesen de cuerpos externos, pero sin que en realidad exista nada que sea precisamente cuerpos?

Descartes había construido todas las *Meditaciones* para llegar, entre otras cosas, a la pretendida «demostración» de semejante existencia; pero he aquí que Bayle puede hacerse fuerte en la afirmación de Malebranche, en la *Búsqueda de la verdad*, de que el único motivo que tendríamos para creer en la existencia real de la materia sería la revelación (en cuanto la Biblia nos dice que Dios creó cuerpos, como la Tierra, etc.), mientras que a la razón filosófica no le es posible probarla –como era de esperar por parte del filósofo que sostenía que es Dios quien produce en nosotros las sensaciones y las «ideas» de los cuerpos–.

Según Bayle, el argumento utilizado por Descartes –es decir, que Dios nos engañaría si creyésemos tener sensaciones de los cuerpos, pero éstos no existiesen, y fuese él mismo quien las produjese en nosotros– es incoherente con la tesis de la subjetividad de las cualidades sensibles. De hecho, mientras los hombres creen espontáneamente que los cuerpos mismos son calientes o fríos, etc., si Dios les engaña, se trata de un engaño inocente, e incluso por su propio bien, es decir, a fin de que puedan preocuparse por sí mismos; o bien, si se prefiere, no les engaña en absoluto, porque en los hombres subsiste la posibilidad de suspender el juicio sobre la objetividad o no de aquello que sienten. Pero otro tanto podrá decirse de la realidad misma de los cuerpos (además de la objetividad de la extensión y del movimiento): en el caso de que los cuerpos no existan, aunque Dios engañe a los hombres dejándoles creer que existen, esto no será incompatible con su perfección; o bien no les engaña ni siquiera en tal caso, al no obligarles a afirmar que los cuerpos existen. (Contra el principio de la veracidad de Dios, véase también la observación B del artículo «Gregorio de Rimini», donde Bayle es bastante más duro contra Descartes.)

Con la hipótesis inmaterialista aquí avanzada, Bayle anticipa el argumento que será utilizado dogmáticamente por Berkeley y problemáticamente por Hume. Es más: él se lo proporcionará. En efecto, tanto Berkeley como Hume partirán precisamente de la disolución de aquella distinción entre las cualidades llamadas «primarias» y las llamadas «secundarias» que –antes de Bayle– había representado la línea dominante del pensamiento moderno en el siglo XVII (compartida, a su manera, también por Malebranche).

Desde el punto de vista epistemológico, Bayle asume que la única barrera contra el escepticismo sería el criterio cartesiano de la «evidencia». Este desafío tiene un alcance definitivo, porque si, a la inversa, se debería admitir que el criterio de la evidencia no funciona, eso representaría el triunfo del escepticismo. Pero inmediatamente Bayle –adentrándose en aquel terreno de la teología que es decisivo en todo el *Diccionario*– se dedica a mostrar cómo los dogmas cristianos obligan a considerar falsas nociones que para la razón no son, en cambio, sus-

ceptibles de discusión, en cuanto se les presentan como principios, o *axiomas*, incontestables, es decir, exactamente como el modelo mismo de la evidencia.

Por ejemplo, el axioma de que si dos cosas no se diferencian de una tercera, no se diferencian tampoco entre sí, es directamente contrario al dogma de la Trinidad, según el cual el Padre y el Hijo (o el Hijo y el Espíritu) son ambos Dios y, sin embargo, siguen siendo dos «personas» distintas. O bien, el principio de que es imposible que un cuerpo se halle en diferentes lugares al mismo tiempo se contradice con un dogma como el de la «presencia real» del cuerpo de Cristo en la eucaristía, en el que cree tranquilamente la mayoría de los cristianos. Mientras dicho sacramento se celebre en diferentes sitios a la vez, se darán otras tantas presencias del *mismo* cuerpo en diversos lugares. Es más, si se cree que en la eucaristía las «especies» del pan y del vino se transforman en el cuerpo de Cristo, viene a defenderse que dichos *atributos* se conservan –una vez realizada la consagración– independientemente de su *substancia* (el pan y el vino); y así se desdice el principio de que los atributos, o «modos», no pueden subsistir sin la substancia, principio al que la razón no permite excepciones, ya que se trata de la definición de tales nociones de substancia y atributo. Por último, el principio mismo de la creación –que no puede ser sino «continua»: la llamada conservación de las criaturas equivale a una nueva creación de éstas a cada instante– elimina cualquier certeza de la identidad de las criaturas en el tiempo, sin poder excluirse, en un momento determinado, la creación de un ente nuevo pero dotado de la ilusoria conciencia de no serlo.

Además, Bayle insiste en la oposición de algunos dogmas cristianos a principios morales elementales, tan evidentes como los axiomas teoréticos; y así introduce una vez más (como en tantos otros artículos del *Diccionario*) la cuestión del mal. Por ejemplo, el dogma del pecado original, cualquiera que sea el modo como se lo entienda, contradice el principio de que es injusto castigar a alguien por algo que han hecho otros, incluso antes de que él existiese (es imposible que quien aún no existe sea corresponsable de algo). El mismo dogma y el espec-

táculo de la historia, dominada por pecados y dolores, muestran que la conducta de Dios no está conforme a principios asimismo evidentes: por ejemplo, quien pueda impedir un mal, tiene el deber de impedirlo (so pena de convertirse en corresponsable); lo útil no debe ir nunca en detrimento de lo honesto, etc. Ahora bien, según todos los teólogos cristianos, Dios podría perfectamente impedir pecados y dolores con sólo quererlo, pero evidentemente no lo quiere; y no lo quiere porque, siempre según ellos, pecados y dolores le sirven (le son «útiles») para la manifestación de su gloria, es decir, de su justicia, frente a aquellos a quienes castiga, y de su misericordia, frente a aquellos a quienes perdona. En cuanto a la réplica –también ésta común a todos los teólogos cristianos– de que Dios no estaría vinculado a los deberes a los que estamos vinculados nosotros, por lo que los criterios de su actuación nos resultan inaccesibles, suena a pura música en el oído del escéptico. De este modo viene a admitirse que los principios morales –las ideas de la justicia y de la honestidad– no son absolutos, sino relativos (a la persona que actúa y a las condiciones en que se encuentre), o bien que nosotros los hombres no tenemos acceso a los principios absolutos.

Como siempre en estos casos, Bayle concluye con su estribillo a propósito de los enfrentamientos entre la razón y el cristianismo: el uso de la razón es válido contra la presunción arrogante de quien se crea seguro incluso desde el punto de vista racional (y, por ejemplo, desprecie de manera apriorística el escepticismo); pero –si se trata de una razón no dogmática, sino crítica, como lo es precisamente la escéptica– tiene además la ventaja de hacer sentir la debilidad de la razón misma, humillando la presunción intelectual, e induciendo con ello a someterse a esa «guía mejor», representada por la fe...

3. *Teología y fideísmo*

A lo largo de todo el *Diccionario*, Bayle profesa la superioridad de la revelación sobre la razón, en caso de conflicto entre las dos. Sostiene que entre la filosofía y el Evangelio es necesario «elegir». Si se quiere sólo lo que es evidente, abandóne-

se el cristianismo; pero si se quiere, en cambio, seguir aferrado a este último, habrá de abandonarse toda pretensión racional. La fe es una persuasión de las verdades reveladas sólo en razón de la autoridad de Dios; por lo que, quien crea en la inmortalidad del alma, por ejemplo, por razones filosóficas, será ortodoxo, sí, pero no por ello participa aún de la fe: sólo participa de ella quien crea dicho dogma porque Dios lo ha revelado, y le sacrifique las eventuales razones filosóficas en sentido contrario. Ya se considere la fe un mérito del creyente o un beneficio de Dios, ésta es tanto más fuerte cuanto mayor es el sacrificio realizado por nuestra inteligencia. La razón es de por sí incrédula y orgullosa; y el único modo de vencer sus tentaciones es hacerla callar, reconociendo la excelencia de la fe.

Si se toman estas aseveraciones al pie de la letra, debería considerarse el *Diccionario* sencillamente como una gran obra de apologética cristiana, una especie de propedéutica a la fe mediante la humillación de la razón. Por lo demás, efectivamente, algunos estudiosos de los últimos decenios se han dedicado a interpretarlo de este modo; pero en completa oposición a *todos* los contemporáneos de Bayle, quienes –perteneciesen a una u otra confesión o corriente teológica– estuvieron de acuerdo en poner sus declaraciones de ortodoxia en la cuenta de aquellas tácticas que eran típicas de la tradición libertina. Una posición como la que resulta de las aseveraciones de Bayle recién recordadas suele denominarse «fideísmo». Pero también podría emplearse la expresión «doble verdad», pues también Bayle repite que «ciertas cosas, falsas en filosofía, son verdaderas en teología», con la ventaja de remitirnos al fundador –Pomponazzi– de la tendencia moderna al otro extremo de la cual se encuentra Bayle. Baste con ver, en el *Diccionario*, precisamente el artículo sobre «Pomponazzi», traducido aquí, y en especial la observación F (en este caso, naturalmente, sobre el tema de la inmortalidad del alma).

De cualquier modo –se hable de fideísmo o de doble verdad– se presenta el dilema: ¿estamos ante un místico, enemigo de la razón, o bien ante un descreído que se está protegiendo prudentemente, en una época de persecución del libre

pensamiento, o incluso está atento a instilar su veneno mediante simulaciones? Inevitablemente, la respuesta –y, por tanto, la interpretación– queda confiada a la discreción del lector. Que después de haber leído a Bayle se pregunte si cree considerarlo un místico, sediento de Dios, o un apologeta, cuyo interés es defender el cristianismo. Un místico opondrá la fe a la razón, tomando nota de los límites de la segunda; pero no se complacerá en absoluto en extenderse acerca de las *dificultades* que la fe encuentra en la razón, como, por otra parte, hace Bayle con auténtica saña. En ello parece concentrada toda su atención, mientras que sus declaraciones fideísticas suenan bastante más banales. Y, sobre todo, éstas son precisamente *declaraciones*, en tanto que las otras son *argumentaciones* (queda el lector advertido de tener en cuenta esta diferencia fundamental); y, en general, se da incluso una desproporción cuantitativamente vistosa entre aquéllas y éstas. Un apologeta podría ser, ciertamente, incauto y dar demasiado peso a las dificultades a las que pretendía replicar; pero, si la desproporción era demasiado grande como para ser juzgada fruto de la ingenuidad, se creía estar en presencia de un descreído con apariencia fingida. Y, como se ha dicho, en aquel momento todos tenían esa opinión de Bayle.

Por lo demás, la eventualidad de las persecuciones no era, para él, tan sólo una eventualidad; precisamente mientras estaba redactando el *Diccionario* fue destituido de la enseñanza –por obra de las autoridades civiles y religiosas de aquella Holanda que, a pesar de todo, era a la sazón el país europeo más tolerante– tras haber sido acusado de «ateísmo» (para leer a los autores de los siglos XVII y XVIII es necesario tener en cuenta siempre todo lo que a este propósito ha afirmado Leo Strauss, en *Persecution and Art of Writing*, sobre la necesidad de saber «leer entre líneas»). Además, que Bayle recurriese a simulaciones y que incluso se complaciese en ellas, defendiendo tanto el *pro* como el *contra* respecto a una tesis, o poniendo en boca de otros, es decir, de personajes ficticios de conveniencia, determinadas argumentaciones, es algo que se constata tanto más cuanto mejor se conoce el *Diccionario* (por lo demás, él apareció siempre socarrón, huidizo, camale-

ónico, y el *Diccionario*, en concreto, laberíntico). Pero incluso puede hacerse un pequeño experimento sólo con la observación B del artículo «Pirrón». Como sabemos, este artículo concluye con la advertencia de que la fe es una guía mucho más segura que la razón; pero se había iniciado con la declaración de que el pirronismo es peligroso *sólo* para la religión (no para la física ni para la política), porque la religión debe «fundarse en la certeza», en ausencia de la cual «se derrumba». Y seguía una afirmación tranquilizadora de este tenor: siempre serán muy pocos los que se descarríen a causa de las argumentaciones escépticas, porque a ello se opondrá la gracia de Dios o la fuerza de la educación o la ignorancia, etc.; donde se colocaba la Gracia en el mismo plano que los «prejuicios». Además, en la misma observación, las argumentaciones escépticas que seguían estaban puestas en boca de un abad (católico), con el único motivo de poder emparejar al dogma de la Trinidad otro como el de la transubstanciación: algo que suscitó también gran escándalo entre los correligionarios calvinistas de Bayle, evidentemente no convencidos del subterfugio al que había recurrido.

De cualquier modo, las declaraciones fideístas de Bayle equivalen a sostener la irracionalidad de la fe. Ahora bien, la mejor demostración del carácter epocal de su empresa es el hecho de que, después de él, lo mismo será sostenido también por los espíritus cristianos más actualizados: por ejemplo, a finales del siglo XVIII por Jacobi; en el XIX por Kierkegaard, y, en nuestro siglo, por Karl Barth. No obstante, por parte de éstos hay siempre un compromiso que ciertamente no es posible encontrar nunca en Bayle, completamente privado, en este punto, de aquel *pathos* del cual sabe hacer en otras circunstancias un amplio uso. No debemos dejar de lado el tema del tono estilístico, por huidizo que pueda parecer. Y, una vez más, también aquí se jugó Bayle la reputación de descreído entre sus contemporáneos, quienes desde este punto de vista son los testimonios más fiables.

En todo caso, el llamado fideísmo de Bayle tiene unos resultados objetivos, independientemente de cómo se resuelva el enigma de sus intenciones; resultados esencialmente destructi-

vos, destinados a marcar la modernidad (incluida la nuestra). En principio, la destrucción de cualquier hipótesis de *filosofía cristiana*, esto es, de aquella línea agustiniana del pensamiento cristiano que en el siglo XVII tuvo su mayor representante en Malebranche. Para éste, como para Agustín, al ser la razón y la fe los dos órganos de la verdad de los que dispone el hombre, no sólo no es admisible enfrentamiento alguno entre ellas, sino siquiera alguna autonomía recíproca. Precisamente en tanto que filósofo, el filósofo debe alcanzar la verdad revelada para comprender el mundo y al hombre. Otro resultado es la destrucción de cualquier hipótesis de *acuerdo en la distinción*, entre la razón y la fe, según la línea tomística del pensamiento cristiano que en ese siglo había tenido su mayor representante en Descartes. Esto significaba neutralidad entre la razón y la fe, a propósito de los auténticos «misterios» –como la Trinidad, la Encarnación, etc.–, accesibles sólo en virtud de la revelación, por lo que éstos estarían sí «por encima» de la razón, pero no por eso enfrentados a ella. A propósito de esto último, nótese que toda la respuesta de Leibniz a Bayle, en los *Ensayos de teodicea*, estará construida precisamente sobre este principio de que lo que está por encima de la razón no por ello está contra la razón. Así pues, para responder a Bayle, su mayor adversario –por no hablar de los demás– no encontraba nada mejor que oponerle precisamente lo que Bayle había destruido. Aquí se puede ver su triunfo póstumo.

Pero la cuestión última es aún otra: la concepción que tiene Bayle de la fe, porque, evidentemente, de ella depende todo en una concepción «fideísta». Y ésta sólo se afronta temáticamente en el *Diccionario* una o dos veces, y, especialmente, en la observación C del artículo «Nicole». Allí extrae Bayle las consecuencias de la polémica entre católicos y calvinistas en la segunda mitad del siglo. Los católicos habían logrado mostrar la impracticabilidad del criterio protestante del libre examen, al menos para la inmensa mayoría de la humanidad, dados los conocimientos lingüísticos e históricos que serían necesarios para decidir personalmente sobre la autenticidad y el sentido de los diversos pasajes escriturísticos, todos ellos controvertidos, sobre los cuales se debería tomar posición

(admitiendo esto, Bayle se colocaba fuera de su propia confesión religiosa). Pero, en contrapartida, los protestantes –entre ellos el propio Bayle, en el decenio anterior– se las han ingeniado para volver la objeción contra los católicos, argumentando que esa dificultad se encuentra igualmente a la hora de decidir sobre lo que, según los católicos, es el único artículo: la autoridad de la Iglesia, en cuanto detentadora exclusiva del derecho de decidir la interpretación de la revelación. Es cierto que, en este segundo caso, sólo debe decidirse este artículo, pero no por ello son menores las dificultades, para quien quiera hallarlo en la Escritura y hallar en ella la exclusión del libre examen; hasta tal punto es cierto que éste fue el punto sobre el que se consumó el cisma protestante. Naufragar a una milla de la costa –comenta Bayle– no es ciertamente más consolador que hacerlo a veinte millas. Pero es el cristianismo, en su conjunto, quien se halla al borde de un abismo por este trasiego de la misma objeción entre las dos grandes confesiones en las que se divide modernamente. Si no consigue ser practicable ni el criterio católico ni el protestante, la fe queda reducida a un «instinto» o a un «gusto» en cualquier caso subjetivos, acerca de los cuales no hay nada que discutir, precisamente porque no se da ninguna medida objetiva para hacerlo. El único modo de consolarse sería decir de la fe lo que se dice del dinero: no importa cómo se consiga, lo importante es tenerlo. Pero, entonces, lo mismo dará que sea la Gracia o el gusto personal o la educación lo que provoque en nosotros la fe. Una consolación, pues, bastante blasfema.

4. *Ateísmo y spinozismo*

La seca alternativa «o la fe o la razón» tiene una implicación ulterior, y la más avanzada en la época. De hecho, venía a eliminar incluso el llamado «deísmo» (tal como se le llamaba a partir del siglo XVI), o sea, un teísmo construido sobre bases exclusivamente racionales, en el rechazo de la revelación. Era la versión laica, anticristiana, de una posición que había sido del pensamiento cristiano en la línea no agustiniana, dispuesta a reconocer una parte de autonomía a la razón filosófica.

Recuérdense los *preambula fidei* tomísticos, constituidos por verdades como la existencia de Dios, su naturaleza (en la medida en que le es dado al hombre conocerla) y la inmortalidad del alma; y luego toda la tradición (hasta Christian Wolff) de la teología llamada «racional». Éste es el origen de la idea de una religión «natural», es decir, sin misterios o dogmas (el manifiesto de Toland se titulará *Cristianismo no misterioso*). Por otra parte, la hegemonía que conocerá el deísmo en el siglo XVIII explica precisamente por qué –al contrario de lo que suele decirse– la presencia de Bayle se encontrará entonces un poco en todas partes, pero sólo raramente en sus rasgos más radicales.

Estos rasgos radicales, que bloquean la posibilidad de una conclusión deística, llevan en la dirección del ateísmo, porque consisten en críticas de las demostraciones de la existencia de Dios, más que de la pretendida prueba sobre la base del supuesto consenso de las gentes; críticas también del argumento cosmológico (Dios como causa primera) y del argumento teleológico (Dios como dirigente del mundo).

En cuanto al argumento cosmológico, véanse, por ejemplo, las objeciones sobre la relación entre un Dios espiritual y el mundo material –en el segundo párrafo de la observación S del artículo «Epicuro», entre los aquí traducidos–. Para que un ente sea realmente distinto de la materia, es necesario que no tenga extensión alguna; pero, si no tiene extensión alguna, no puede tampoco entrar en contacto físico con la materia, que es extensa por definición. Y sin ello es imposible que le pueda comunicar jamás el movimiento; y es igualmente imposible que modifique de algún modo un movimiento ya existente. Estas objeciones están puestas en boca de Epicuro, contra los platónicos; pero está claro que son igualmente válidas contra el Dios cristiano. Para equilibrar, en la observación T, Bayle presentará como resolutivo el «dogma» de la creación de la nada, ignorado por los antiguos; pero en la misma observación S ya lo había proclamado tan contrario a los principios evidentes de la razón –en este caso al principio «ex nihilo nihil fit»– como el dogma de la Trinidad (lo cual se repite también en la observación O del artículo «Spinoza»).

En otro artículo («Ovidio») Bayle afirma la suficiencia de la materia y del movimiento para que el caos se transforme en un cosmos, sin ninguna necesidad de que Dios provea a ello; e incluso presenta esta hipótesis como obligatoria para los físicos modernos. Era la «fábula del mundo» de Descartes; pero, con absoluta mala fe, Bayle la atribuye también a quien, en cambio, había sido su mayor crítico, es decir, a Newton. Y llega incluso a defender al epicureísmo frente a la objeción más tradicional. Pretender que de un movimiento casual de átomos –se había dicho y redicho– surja un mundo ordenado equivaldría a admitir la posibilidad de que de un montón de letras a granel salga un poema como la *Ilíada*. Pero entre estos dos casos –objeta Bayle, utilizando a un epicúreo contemporáneo suyo– no es posible la comparación, porque un determinado poema es único (o las letras están dispuestas de aquel modo preciso o no es tal poema), en tanto que los mundos, todos diferentes entre sí, son posibles en número indefinido: éste o aquél, pero en cualquier caso un mundo, porque para eso basta con un sistema de cuerpos.

Más tarde (en la *Continuación de los «Pensamientos diversos sobre el cometa»*), Bayle hará completamente explícito el presupuesto de muchos artículos del *Diccionario*: la razón por sí sola no puede sino llevar al ateísmo. Seguramente, un antiguo, dotado de buen sentido y de fineza moral, habría debido preferir el ateísmo, que hace depender todo de las leyes necesarias de la materia, a las insensateces y los horrores de la mitología pagana. Imaginándolo luego colocado ante el principio de la creación, habría podido afirmar que éste está expuesto a dificultades totalmente análogas a las que suelen oponerse al ateísmo. En principio, se dice siempre que no logrará explicarse nunca cómo una materia ciega puede dar lugar a entes pensantes; pero también los animales piensan, a su modo, desde el momento que están dotados de sensibilidad y de conciencia, y, sin embargo, no por ello se cree que estén dotados de un alma inmaterial (la única solución que podría resolver la cuestión es del todo insostenible: la cartesiana de considerarlos simples máquinas); y, por tanto, si la materia puede producir el pensamiento animal, no se puede excluir

que sea capaz de producir también el humano, dado que éste es ciertamente superior al animal, pero no se diferencia de él en esencia (veremos cómo se había afrontado esta problemática en el *Diccionario* en el artículo «Rorario»). Además, parece inadmisible que una materia bruta actúe según las leyes de la naturaleza (que dan cuenta de la irregularidad del mundo), porque relacionamos la idea de «ley» con una programación inteligente; pero esta misma dificultad vuelve a encontrarse, *mutatis mutandis*, también en la hipótesis teística, desde el momento en que incluso el Dios de los teístas tiene una naturaleza, o esencia, de la que no es autor, y se le imponen leyes, lógicas y morales, de las que tampoco es autor. ¿Podría acaso Dios modificar algo en aquellos atributos –como la infinidad, la omnisciencia, etc.– que lo constituyen? ¿O bien hacer que un mismo cuerpo sea al mismo tiempo cuadrado y circular, es decir, violar el principio de no contradicción? Así pues, no se da una programación inteligente previa en el origen de la esencia de Dios y de las leyes constitutivas de su mente; y, de este modo, un Dios creador no sería más libre y omnipotente que el «demiurgo» de Platón, condicionado por las Ideas eternas, que no ha producido él. De este modo, antes o después deberemos pararnos en una «naturaleza» que –sea el Dios creador o la materia bruta– no es fruto de un proyecto consciente. Pero, entonces, tanto vale pararse enseguida, en la materia, con la ventaja de no multiplicar los entes, como seguir a la búsqueda de una explicación a la que no se llega. En efecto, incluso admitiendo que con el principio de la creación se explique mejor el mundo, sin embargo, de este modo sólo se aparta lo que permanece sin explicación: la naturaleza de Dios precisamente. (Todo ello, se entiende, salvo que –concluirá Bayle– se recurra a la fe como la solución de cualquier enigma.)

Bayle consideraba, pues, racionalmente admisible la hipótesis de una materia agente eterna sin finalidad alguna. Pero para que se dé el ateísmo –pensaba él– no es necesario llegar tan lejos: basta con negar la providencia, es decir, el gobierno divino del mundo; porque, en tal caso, es irrelevante para los hombres que exista o no Dios. Ejemplo clásico de un ateísmo

de este tipo es el epicureísmo. Y, de hecho, nunca nadie se echaría a rezar o a temblar ante dioses como los de Epicuro.

Por esto, en el artículo sobre Spinoza –el más extenso del *Diccionario*– la calificación de su sistema como ateísmo se da por descontada (aunque es cierto que todos estaban de acuerdo, entonces, con este calificativo). Más aún, según Bayle, el de Spinoza es el primer «sistema» del ateísmo en el pensamiento occidental. Y le dirige una crítica de lo más violenta, concentrada en el principio de la unicidad de la substancia. Bayle asimila este principio a la creencia antigua y oriental en el «alma del mundo» y lo juzga intelectualmente «monstruoso», en cuanto contrario a las nociones más claras de nuestra inteligencia. En efecto, la atribución de la extensión material a la substancia única (o Dios) choca frontalmente contra la noción que tenemos de la extensión como por definición divisible, de manera que cada nueva subdivisión de la materia venga a constituir una substancia en sí, realmente distinta de las otras. Luego, la atribución de la modalidad del pensamiento a la substancia única hace de ésta el sujeto de «modificaciones» recíprocamente contradictorias al infinito, como son los diversos estados psíquicos en que pueden encontrarse las diferentes mentes finitas (alguien está triste y alguien alegre, al mismo tiempo); por lo que resulta negado el principio mismo de no contradicción. Y así sucesivamente. Estas críticas se apoyan en una interpretación excesivamente sumaria de la *Ethica* (aunque de éxito durante más de un siglo). Pero en su origen existe una genuina antipatía hacia las construcciones «especulativas», las metafísicas dogmáticas, que sólo es natural en un espíritu crítico, e incluso escéptico, como Bayle (el cual la había además reforzado bajo la impresión del *Ensayo sobre el conocimiento humano* de Locke). Por otra parte, aprovechaba una ocasión para ostentar un rechazo neto de lo que entonces se consideraba la forma más reciente (poscartesiana) del ateísmo. Y, sin embargo, en el curso de la confrontación entre Spinoza y el sistema creacionista (observación o) se encuentra la asombrosa declaración de que para refutar la hipótesis de Spinoza basta que ésta sea expuesta a objeciones *no menores* a las que se expone la hipótesis cristiana (como la in-

comprensibilidad de la creación a partir de la nada y de la presencia del mal en un mundo creado y regido por un Dios). Pero, si la hipótesis spinoziana y la hipótesis cristiana están expuestas a dificultades *iguales*, no habría motivo para preferir una de las dos; y un escándalo hiperbólico comparable al mostrado por Bayle ante la «monstruosa» hipótesis spinoziana, en razón de sus dificultades, habría merecido también la hipótesis cristiana, por las suyas. Además, dichas «hipótesis» resultan así equiparadas, como si el cristianismo fuese un sistema filosófico entre otros, lo cual produce una impresionante estridencia con las aseveraciones fideístas oficiales. Ciertamente, la frase citada queda corregida por otras más favorables al cristianismo, en el mismo contexto; pero fue el propio Bayle quien aconsejó personalmente (en otro lugar) prestar atención, en la lectura de cualquier autor, no a las afirmaciones ortodoxas, por numerosas que sean, sino más bien a una sola en contraste con todas ellas; y un criterio semejante ha de aplicarse, ante todo, a él mismo.

5. *La cuestión del alma*

En el *Diccionario*, esta cuestión se afronta de manera temática en el artículo «Rorario», con la discusión de las dos posiciones existentes en aquel momento sobre el alma de los animales: la tradicional, escolástica, que atribuía a los animales un alma material, y la nueva, cartesiana, que reducía a los animales a autómatas, al negarles el alma. Bayle señala las *consecuencias* de estas posiciones en relación con la religión. Es una verdadera lástima, dice, que la tesis cartesiana no pueda tomarse en serio, ya que resolvería muchos problemas ayudando a la fe: en principio, garantizar la espiritualidad e inmortalidad del alma humana, evitando las objeciones que, de otro modo, nacen de atribuir a los animales un alma no inmortal; y, después, poner a salvo la bondad de Dios, eliminando el escándalo del sufrimiento por parte de criaturas, como los animales, a las que obviamente no se les puede imputar el pecado. De manera simétrica, las consecuencias de la posición escolástica son «horribles». De entrada, resulta insuperable la

dificultad de que, si los animales tienen sensibilidad, y por tanto sufren, entonces están sufriendo seres inocentes. En cuanto a las capacidades de los animales, los escolásticos proceden alternativamente a reivindicarlas y rebajarlas: las reivindican, para defender que los animales no son máquinas, pero las rebajan, para diferenciar sus almas de las humanas. No obstante, una vez que se reconoce las capacidades de los animales, queda debilitada una diferencia de esencia entre sus almas y las humanas. Hay pocas posibilidades de elegir: si los animales no son máquinas, no se puede no atribuirles el pensamiento, ya sea entendido como conocimiento o conciencia (¿podría acaso un animal ver un objeto y no darse cuenta de que lo ve?) o como raciocinio, por elemental que sea (comparación de ideas, deliberación con vistas a algún fin, elección de medios). Por mucho que se insista en los límites de las capacidades de los animales, todos los argumentos en este sentido son asimismo argumentos a favor de la hipótesis de que dichos límites dependen, no ya de sus almas, sino de sus cuerpos, es decir, de la pobreza de sus órganos, como sucede con los niños, los locos, los estúpidos y los lelos. En efecto, ¿cómo suponer que la diferencia entre un niño y él mismo adulto depende de una diferencia de alma, antes que de una diferencia de desarrollo corporal? De ello resultaría que los pensamientos del alma *dependen* de los movimientos del cuerpo al que está unida. Por otra parte, con la tesis misma de un alma material no se hace otra cosa que proporcionar armas al materialismo, es decir, a la extensión de semejante tesis también al hombre: bastará suponer que el alma del hombre es un poco, o bastante, mas «fina» o delicada que la de los animales.

Bayle reprocha a la posición escolástica que autorice semejantes consecuencias; pero quien las extrae es él, con una complacencia y una insistencia, además, que hacen evidente hacia qué soluciones se dirigen sus simpatías intelectuales; así pues, entre el cartesianismo y la escolástica pasa a primer plano una tercera posición, alternativa a las otras dos, que es el materialismo.

No obstante, a menudo, la postura de Bayle es más dialéctica que doctrinaria. En el centro de su ataque está la siguien-

te argumentación: la diferencia entre los comportamientos de los animales y los comportamientos de los hombres no es cualitativa, sino sólo de grado, «del más al menos»; pero, por la misma razón, idéntica variedad se encuentra entre los diferentes animales y entre los diferentes hombres. Por ello, si sólo un alma espiritual fuese capaz de producir las acciones de un hombre deficiente o incluso de un bruto campesino, entonces sólo un alma espiritual sería capaz de producir también acciones como las que realizan los monos o las abejas. Y si, por el contrario, un «principio corpóreo» fuese capaz de producir las acciones de los monos o de las abejas, entonces, un principio asimismo corpóreo podría ser causa de todo lo que realizan los hombres estúpidos o brutos (observación F). Conclusión: si las almas de los animales son materiales y corpóreas, lo son también las de los hombres; y, si el alma humana es espiritual e inmortal, lo es también el alma de los animales (observación D). Lo que resulta en *ambos casos* es la asimilación del hombre a los animales en cuanto a su esencia.

Pero el dilema planteado es válido, además de contra los escolásticos, también contra los cartesianos. Funciona, pues, contra ambas posiciones recíprocamente enfrentadas, porque en los dos casos se está en presencia de una pretensión de irreductibilidad (diversidad de esencia) del hombre con respecto a los animales, se atribuya o no un alma a estos últimos. De este modo resulta evidente incluso la ascendencia histórica de la argumentación de Bayle: aquella reivindicación de la no inferioridad de los animales con respecto a los hombres que –en polémica contra las teorizaciones humanistas de la *dignitas hominis*– fue llevada a cabo por Montaigne y por Charron (a quienes Bayle recuerda en la observación D). Estamos pues en el surco del llamado «libertinismo» (y baste recordar que, en un principio, Descartes se había alzado precisamente contra Montaigne y Charron con su tesis del automatismo animal, en la parte V del *Discurso del método*).

6. *La cuestión del mal*

En cuanto a la providencia, según Bayle es insuperable (salvo el salto a la fe) la objeción que se sigue de la presencia del mal en el mundo. En el *Diccionario*, este tema se afronta de cara en los grandes artículos temáticos «Maniqueos» y «Paulicianos»; y regresa también en muchos otros (por ejemplo, entre los aquí traducidos, «Pirrón», «Rorario» y «Spinoza»). En estos artículos –y en las obras posteriores, en respuesta a las críticas de muchos sobre este tema– Bayle se vuelve contra las minimizaciones del mal, tanto desde el punto de vista cuantitativo como desde el punto de vista conceptual. Para Bayle, toda la historia no es más que un gigantesco archivo de los delitos y de los infortunios del género humano: por doquier desgracias y maldad, hospitales y prisiones, mendigos y patíbulos. Así se dice al principio del artículo «Maniqueos»; y así se indica también ya el nuevo concepto del *mal*: son males sólo el sufrimiento y el dolor, esto es, cuanto se padece en contraste con los propios deseos (tenga origen en el cuerpo o en la mente, en cualquier caso el sufrimiento es siempre psíquico), o bien las malas acciones, es decir, los actos que provocan sufrimiento, a sí mismo o a los demás. Pero, desde un punto de vista puramente racional, una voluntad sólo es mala en la medida en que provoca precisamente sufrimientos; con ello se ha invertido el lugar común que identificaba la mala voluntad como *culpa* (es decir, pecado, incluido naturalmente el «original») y el sufrimiento como la consiguiente *pena*.

Si mal es (directa o indirectamente) el dolor, se derrumban los argumentos milenarios que encontraban para él una compensación en el conjunto del cosmos. San Agustín había comparado los males con las disonancias en música, o con las sombras en los cuadros, las cuales, consideradas en el conjunto, contribuían a la belleza del mismo. Según esta teoría, unánimemente sostenida hasta Descartes, la parte del mal que les toca a los hombres sería consecuencia de su imperfección, en cuanto criaturas (o sea, entes finitos), y vendría a ser funcional tanto con respecto a la variedad del cosmos, como con respec-

to a la manifestación de los atributos de Dios (como la justicia o la misericordia, alternativamente). La imperfección constitutiva de las criaturas era denominada el «mal metafísico» (aquella privación de ser, aquel no-ser, que se encontraría de diferentes maneras en todo lo que no sea el Ser perfectísimo) y, en el caso del hombre, se explicaban de este modo tanto sus «culpas» como sus «penas». Bayle deshizo definitivamente esta construcción. El llamado mal metafísico no es en absoluto *mal* –afirma Bayle–, porque lo que se pone en cuestión no son las características propias de una determinada especie de entes, frente a otras o al creador, sino tan sólo el eventual sufrimiento de aquellos entes que son susceptibles de sufrir. A este respecto, remitirse al mal metafísico es completamente evasivo: una invención verbal para exorcizar el escándalo del único mal real. Se constata de nuevo que los *Ensayos de teodicea* de Leibniz –escritos para replicar a Bayle, en especial sobre la cuestión del mal (el término *teodicea*, acuñado por Leibniz, significa precisamente justificación de Dios con respecto a los males del mundo)– se fundamentarán precisamente en las nociones y teorías que acababan de ser contestadas por Bayle. Es decir, se le oponía aquello que él había destruido.

El mal no es explicable mediante la imperfección de la criatura, porque no es en absoluto «negación» o «privación», es decir, falta o defecto de una perfección mayor. A quien continúe repitiendo que la enfermedad es mera privación de la salud no hay más que invitarle a que se informe entre los enfermos. Se puede, sin más, invertir la aseveración diciendo –y con mucho más derecho– que es la salud lo que no es otra cosa que una privación de la enfermedad. Además, ni siquiera la más férrea salud es garantía frente a aquella enfermedad del alma que es la tristeza, en sus diferentes grados; porque mal o bien son nociones «relativas», es decir, medibles no en absoluto, sino sólo en relación a quien las experimenta. Desde fuera, se puede decir que un mal que golpea a alguien es modesto; pero, si desencadena un dolor o una inquietud insoportable, el sufrimiento de quien así reacciona no queda en absoluto disminuido por muy desproporcionada que consideremos semejante reacción.

Naturalmente, las tentativas de reducir el mal se habían puesto en marcha, desde siempre, como un intento de «defender» a Dios. El ataque de Bayle se concentra así sobre el modo en que para la razón es necesario pensar a Dios, o sea, sobre sus atributos y sobre la relación existente entre ellos (en este terreno se habían desarrollado ya las grandes controversias teológicas del siglo). Ningún teísta –observa Bayle– puede negar que un Dios omnipotente, si hubiese querido, habría podido hacer que el hombre no pecase ni experimentase el dolor, sin por ello conferirle ninguna perfección indebida. Ahora bien, si en cambio es esto lo que sucede, la razón nos obliga a reconocer que Dios lo quiere. La única alternativa sería pensar que le es imposible hacer más, o mejor, de lo que hace; pero, de ese modo, se le privaría del atributo de la omnipotencia, dando la razón a aquellas posiciones dualistas y anticristianas –como era, por excelencia, el maniqueísmo– que han defendido un Dios bueno, pero de limitada potencia (en cuanto opuesto a otro dios malo). En un planteamiento como éste deviene central, por consiguiente, la concepción misma de Dios. Ahora bien, con la razón –sostiene Bayle– Dios sólo puede ser pensado como intrínsecamente *bueno*, como un padre muy atento al bien de sus hijos. También es cierto que la razón nos impone pensarlo asimismo *omnipotente*; y, por ello, la solución maniquea no es en absoluto defendible, sino sólo utilizable como término de confrontación, para sacar a la luz la inaceptabilidad de un Dios pensado como no bueno con sus criaturas. La «defensa» de las razones de los maniqueos contra los cristianos es, pues, por parte de Bayle, un modo de volver a plantear el viejo dilema epicúreo y escéptico frente al mal: o Dios no lo quiere pero está obligado a tolerarlo, o bien podría impedirlo, si quisiera, pero no quiere. La primera alternativa –adoptada por los maniqueos– priva a Dios de la omnipotencia para mantenerle la bondad. La segunda –adoptada por todo el cristianismo– le mantiene la omnipotencia, pero le quita la bondad, haciéndole autor o, en cualquier caso, responsable de todo el mal del mundo (empezando por lo que los cristianos llaman pecados, que, evidentemente, Dios ha querido que sus criatu-

ras cometiesen, si no lo ha impedido). De una parte, pues, la imagen de Dios que nos impone nuestra razón moral y, de otra, la que nos impone nuestra razón teorética cuando se piensa en el Ser supremo. Y la contradicción entre ambas no parece resoluble; según Bayle, la antinomia es insuperable. Pero en ese caso resulta impensable la idea misma de «Dios». Y esto constituye el punto de crisis definitiva –en la historia del pensamiento occidental– de la teología «racional».

Bayle afirma, por tanto, la inconciliabilidad recíproca de los dos atributos principales de Dios que reconoce: potencia y bondad. Pero de esta manera venía también a eliminar otras dos imágenes de Dios: el Dios-justicia y el Dios-sabiduría, en cuanto opuestas, a la vez, tanto con su bondad como con su poder. La primacía de la justicia en Dios era defendida por los católicos moderados y por los protestantes moderados (molinistas y arminianos, frente a jansenistas y calvinistas ortodoxos, respectivamente); la primacía de la «sabiduría», por Malebranche. Ahora bien, juzgar a alguien y hacerle pagar las consecuencias de su comportamiento no corresponde en absoluto con la actitud de un padre hacia sus propios hijos (máxime, naturalmente, cuando no se excluyen los suplicios eternos). Y promulgar leyes y aplicarlas, o hacerlas aplicar, es algo inevitable para los hombres, pero es inaceptable pensar a Dios según el modelo de los soberanos y de los jueces terrenales, que actúan como lo hacen sólo porque tienen un poder muy limitado (no lo tienen directamente sobre el «corazón» de los hombres). En cuanto al Dios de Malebranche –que toleraría los «desórdenes» de la criatura para mostrar así su propia sabiduría arquitectónica, al ordenar todo el cosmos según leyes rigurosamente generales, pero de las cuales se derivan también tales desórdenes–, es un ser egocéntrico, preocupado únicamente por exhibir su propia sabiduría; como quien construye un edificio sólo para mostrar la excepcionalidad de su talento, pero se desinteresa completamente por cómo pueda vivir allí quien esté destinado a habitarlo. Además, si se piensa que Dios tolera o permite los desórdenes de la criatura, sin quererlos positivamente, sólo con que los consienta, se le viene a considerar incapaz de realizar cuanto quisiera, es

decir, incapaz de conferir el máximo valor a su obra, previendo o corrigiendo sus desórdenes.

En cualquier discusión sobre la conducta de Dios, antes o después aparece la protesta contra la soberbia de querer juzgar la acción de Dios y contra la pretensión de que el hombre debería ser objeto de cuidados especiales por parte de su creador. Tras la publicación del *Diccionario*, también dirigirán esta protesta contra Bayle puntualmente todos sus críticos. Pero en esta obra la había refutado ya de antemano, y definitivamente. En efecto, este reproche sería válido si se acompañase de la renuncia a cualquier tentativa de justificar la obra de Dios desde el punto de vista racional, abandonándose a la fe ciega y muda; pero es muy poco honrado refugiarse en las profundidades insondables de la divinidad, inaccesibles para nosotros, sólo cuando nos encontramos en desventaja a la hora de replicar a las objeciones: no se pueden tener las ventajas tanto de la argumentación como del misterio, se debe elegir. Y, de manera análoga, en cuanto a la asunción o no del punto de vista del hombre: o se renuncia del todo a él, refugiándose en la inaccesibilidad de Dios, o bien es necesario llegar hasta el final, hablando de Dios de la única manera que podemos hablar nosotros de él, es decir, según las ideas *–a priori–* que tenemos de él en nuestra mente (incluido el modelo del buen padre) y en relación con la experiencia que tenemos de nuestra condición en el mundo.

Para la aplicación de esta problemática a las diversas teologías cristianas en vigor en aquella época, son de gran valor las observaciones F e I del artículo «Paulicianos».

De entrada, Bayle sostiene (mediante citas del teólogo calvinista Pierre Jurieu) que *todos* los sistemas teológicos cristianos, de un modo u otro, hacen de Dios autor del pecado del hombre. Las divisiones entre dichos sistemas derivan de diferencias en la relación establecida entre la providencia divina y el pecado del hombre; pero, dado que ninguno niega que también el pecado forma parte del diseño providencial de Dios, poco importan las diferencias: se piense como se piense, se viene a sostener que el pecado ha sido también en cualquier caso *querido* por Dios. Ciertamente, los agustinianos riguro-

sos presentan a un Dios que quiere directamente el pecado, e incluso hace que la criatura lo cometa (o, sin más, lo comete él en la criatura), en la medida en que no le concede aquella Gracia, sin la cual la criatura no puede hacer otra cosa que pecar, y sólo se la concede por una decisión arbitraria. Pero tampoco los teólogos antiagustinianos (como los molinistas y los arminianos) están en mejor lugar: piensan que Dios conoce desde siempre las horribles consecuencias del pecado, lo odia más que cualquier otra cosa, lo prohíbe a la criatura y sin embargo no impide que ésta lo cometa, aunque podría hacerlo. Lo «permite», dicen, pero es evidente que consentir lo que se sabe con anticipación que sucederá (y se sabe con certeza), sin intervenir, es otro modo de *querer* que suceda. Decir luego que Dios no interviene para respetar el libre albedrío que ha concedido a las criaturas –como repiten desde siempre los teólogos antiagustinianos– suena irrisorio hacia las víctimas (como lo son, también en esta concepción, las criaturas). En efecto, ningún teólogo cristiano niega que el creador tendría sus modos para obrar sobre el corazón del hombre, aunque sólo fuese procurándole ocasiones para que distraiga su atención de los deseos pecaminosos; y, en cualquier caso, llegado al límite, siempre podría suspender o revocar el «don» del libre albedrío. Frente a un desastre no hay delicadeza que valga; vale el principio: a grandes males, grandes remedios (dejando aparte las dificultades filosóficas de admitir el libre albedrío de las criaturas, sobre las que Bayle se mantiene muy firme). En definitiva, según Bayle, no vence en el intento ni siquiera la corriente teológica más extremista en la época: los socinianos, que quitaban a Dios la presciencia en la vana esperanza de disculparlo así con respecto a los pecados de los hombres. Ahora bien, para la razón, el supuesto de que Dios ignore el porvenir es muy difícil de concordar con la idea *a priori* que tenemos del Ser supremo. Pero, incluso admitiéndolo, de ello no se sigue que no podría al menos prever el futuro como probable, o incluso sólo como posible, y por tanto estar en guardia y obrar en consecuencia, cuando el desastre va a producirse o quizá se esté ya produciendo (ya que, en este último caso, bastaría el conocimiento del mero presente).

La alternativa real está pues entre el Dios de San Agustín y el llamado Dios de Epicuro (es decir, todo reside en la admisión o no de la providencia). Las posiciones intermedias son sólo veleidades. Esto es claro para los agustinianos, que son predestinacionistas. Pero lo que éstos no entienden es la preocupación que mueve a sus adversarios (racionalmente, del todo compartible): si no se le disculpa de la acusación de querer el pecado del hombre, entonces Dios será un tirano caprichoso y violento, frente al cual no se podrá alimentar otro sentimiento que el miedo, e incluso el terror. Los molinistas, por ejem-plo, tienen toda la razón al sostener que es imposible una relación *religiosa* con un Dios al cual se le considere autor del pecado, y que no se puede ofender más a Dios que pensando que castiga cruelmente en el hombre el pecado que él mismo le hace cometer, con el ulterior agravante de habérselo incluso prohibido previamente, como si al hombre le estuviese permitido no pecar una vez que el mismo Dios hubiese decidido ya que el hombre peque (lo cual lo convierte además en traidor y engañador).

Como sabemos, los intentos de los teólogos antiagustinianos de defender a Dios no lo logran en absoluto. Pero, por el contrario, se induciría a los hombres incluso a odiar a Dios, si se osase afirmar que, al reconocerlo autor del pecado, se lo eleva en su majestad, haciéndolo verdaderamente causa de todo y humillando a las criaturas. Lo había afirmado ya Jurieu; y para Bayle ésta es también una doctrina «monstruosa»: si se teme a alguien sólo porque tiene el poder y la voluntad de hacernos daño y lo ejerce despiadadamente, en la propia intimidad no se puede sino detestarlo, se diga lo que se diga de palabra. Y a partir de aquí se abriría una vía regia hacia el ateísmo.

Ahora bien, visto que ninguna versión del cristianismo logra evitar hacer de Dios el autor del pecado, la conclusión es entonces que –ante el tribunal de la razón– el cristianismo no puede sino invertirse en el ateísmo.

La herencia específicamente filosófica de Bayle se encuentra precisamente en los temas que hemos considerado en último lugar. Ante todo, debemos referirnos de nuevo a David

Hume. En efecto, ya en su *Tratado sobre la naturaleza humana* estarán implícitos los argumentos de crítica de la teología racional que desarrollará después en aquellos *Diálogos sobre la religión natural* cuya publicación, dada su audacia, dejará a la posteridad. Pero provenían de Bayle: tanto por lo que respecta a la conceptibilidad de un mundo no proyectado por una mente superior (por tanto, a la posibilidad de pensar el ateísmo, esto es, su no absurdidad) como por lo que respecta a la incompatibilidad del mal que se encuentra en el mundo que conocemos con la hipótesis de que haya sido proyectado por una mente superior, si no queremos privarle del atributo de la bondad. Más tarde volverán a aparecer también en el barón d'Holbach, empezando por el *Sistema de la naturaleza*, ahora ya en una formulación abiertamente atea. Este ateísmo moderno –ya no de derivación renacentista– sólo podrá afirmarse armándose con los argumentos de Bayle (naturalmente, liberados de su envoltorio fideísta), recuperándose así de la desventaja que hasta ese momento había debido pagar a la revolución científica, a la cual había acompañado un teísmo que –tanto en Descartes como en Newton– aparecía como impuesto por el propio mecanicismo.

Sergio Landucci

Noticia bio-bibliográfica

Pierre Bayle nace en 1647 en Carla, cerca de Toulouse, hijo de una modesta familia calvinista (su padre era pastor). En 1669-1670 estudia filosofía en el Colegio jesuita de Toulouse y allí se convierte al catolicismo; pero, un año y medio después, recién obtenida la licenciatura vuelve al calvinismo. Esto le obliga a refugiarse en Ginebra, donde se gana la vida como preceptor privado y toma contacto con la filosofía cartesiana. Regresa a Francia en 1674. Un año después se convierte en profesor de filosofía en la Academia calvinista de Sedan (conservamos los cursos que entonces preparó, publicados póstumamente). En 1681, clausurada la Academia de Sedan, se traslada a Holanda, donde permanece el resto de su vida y obtiene la cátedra de filosofía en la «Escuela ilustre» de Rotterdam, recién constituida. A su lado está el teólogo Pierre Jurieu, a la sazón buen amigo y protector suyo.

Desde ese momento la biografía de Bayle parece casi identificarse con sus publicaciones: *Pensamientos sobre el cometa*, 1682; *Crítica general de la «Historia del calvinismo» de Maimbourg*, 1682; *Nueve cartas del autor de la «Crítica general de la "Historia del calvinismo"»*, 1685; *Comentario filosófico sobre las palabras de Jesucristo: «Oblígales a entrar»*, 1686-1688; *Diccionario histórico y crítico*, 1696 (2.ª ed. 1701); *Respuesta a las preguntas de un provincial*, 1704-1706; *Continuación de los pensamientos diversos sobre el cometa*, 1704. A esto debe añadirse la publicación, de 1684 a 1687, de una revista mensual, escrita casi íntegramente por él, *Noticias de la República de las Letras*. Muere en 1706, «con la pluma en la mano».

En 1693 –a partir de una denuncia de Jurieu (con el cual había intercambiado una serie de libelos)– Bayle fue condenado, tanto por las autoridades religiosas como por las autoridades civiles de Rotterdam, y destituido de la enseñanza. Se le acusaba de impiedad, o incluso de «ateísmo», desde los

Pensamientos sobre el cometa; pero el motivo debió de ser también político, dada la oposición de Bayle a Guillermo d'Orange.

La edición canónica del *Diccionario* (1696; 2.ª ed. 1701) es la de Amsterdam, de 1740, en 4 volúmenes *in-folio*; reproducción anastática completa, Ginebra, 1969. Todos sus demás escritos se encuentran recogidos en otros cuatro volúmenes *in-folio*: *Oeuvres diverses*, Amsterdam, 1721-1731 (2.ª ed. 1737); reproducción anastática a cargo de Elisabeth Labrousse (con el añadido de cuatro volúmenes que la completan, en 6 tomos, incluido un *Choix d'articles tirés du Dictionnaire historique et critique*), Hildesheim, 1968-1982. La gran laguna existente era la del epistolario, que nunca había sido recopilado, y esta laguna está a punto de ser superada por la Voltaire Foundation de Oxford, que ha anunciado la publicación de la *Correspondance de P. Bayle*, en edición de E. Labrousse y colaboradores; el volumen I está ya en prensa.

También debe mencionarse a E. Labrousse para la más actualizada biografía de Bayle y para la más extensa exposición de su pensamiento: *Pierre Bayle*, La Haya, 1963-1964, en 2 vols. En el ámbito anglosajón, cabe destacar a W. Rex, *Essays on Pierre Bayle and religious controversy*, La Haya, 1965. En Italia, G. Cantelli, *Teologia e ateismo. Saggio sul pensiero filosofico e religioso di Pierre Bayle*, Florencia, 1969; G. Paganini, *Analisi della fede e critica della ragione nella filosofia di Pierre Bayle*, Florencia (después Milán), 1980. De inminente aparición, G. Mori, *Introduzione a Bayle*, Roma-Bari, 1996. Sobre la crisis escéptica de los siglos XVI y XVII, véase R.H. Popkin, *La Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, 1983. Para la presencia de Bayle en el siglo XVIII francés, véase P. Rétat, *Le «Dictionnaire» de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIe siècle*, París, 1971.

M.A.G.

Nota sobre la presente edición

Es la presente una edición completamente nueva en la que, por primera vez, se traducen al castellano, en versión además íntegra, algunos artículos fundamentales del *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle. Los editores expresan además su esperanza de que esta primera presentación sea un estímulo para la ampliación a otros y siempre riquísimos artículos de esta obra verdaderamente excepcional, cuya ausencia de nuestra cultura intelectual es el síntoma de nuestra «anomalía» histórica.

La traducción ha corrido enteramente a cargo de Jordi Bayod, quien ha añadido algunas notas aclaratorias que aparecen siempre señaladas con un asterisco. El prólogo ha sido redactado, como siempre expresamente para nuestra Colección, por el profesor Sergio Landucci, catedrático de la Universidad de Florencia y experto conocedor de Bayle y de la problemática filosófica y teológica de la modernidad. La traducción del prólogo ha corrido a cargo de David Cifuentes.

M.A.G.

Diccionario histórico y crítico

Selección

Epicuro

EPICURO, uno de los mayores filósofos de su siglo, nació en Gargeto, (A) en el Ática, el tercer año de la Olimpiada CIX[a] (B). Su padre, Neocles, y su madre, Queréstrata, (C) formaron parte del número de habitantes del Ática que los atenienses enviaron a la isla de Samos.[b] Por ello Epicuro pasó en esa isla los años de su infancia. No volvió a Atenas hasta la edad de dieciocho años.[c] Y no para establecerse, pues a la edad de veintitrés años se reunió con su padre, que permanecía en Colofón, y más tarde residió en diversos lugares antes de instalarse en Atenas, como hizo cuando tenía unos treinta y seis años.[d] Se dedicó a erigir una escuela en un bello jardín que compró;[e] vivió en él con sus amigos muy tranquilamente y educó a un gran número de discípulos. Vivían todos juntos con su maestro; (D) nunca se había visto sociedad mejor reglada que ésta. Es admirable el respeto que sus seguidores mantuvieron hacia su memoria. Su escuela no se dividió jamás; su doctrina fue seguida como un oráculo.[f] En tiempos de Plinio, su día natal se celebraba aún solemnemente, y se festejaba incluso el mes entero de su nacimiento. Ponían su retrato por todas partes.[g] Escribió muchos libros, y presumía de no citar nunca nada. (E) Dio al sistema de los átomos una extrema notoriedad. No era su inventor,[h] pero modificó algunas cosas, no siempre para mejorarlo realmente: por ejemplo, al desechar la doctrina de Demócrito acerca del alma de los átomos, estropeó el sistema. (F) Cuanto enseñó sobre la naturaleza de los dioses es muy impío.

a. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos*, X, 14.
b. *Ibidem*, I.
c. *Ibidem*.
d. Gassendi, *De vita et moribus Epicuri*, I, 3.
e. Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos*, X, 10.
f. Véase la observación D.
g. Gassendi, *De vita et moribus Epicuri*, II, 4; Cicerón, *De finibus*, V; Plinio, XXXV, 2.
h. Véase el artículo «Leucipo», vol. IX.

(G) Respecto a su doctrina acerca del bien supremo o la felicidad, se prestaba con facilidad a malas interpretaciones y tuvo efectos perniciosos que desacreditaron a su grupo. En el fondo, sin embargo, era muy razonable, y es innegable que, si se toma la palabra felicidad como él la tomaba, la felicidad del hombre consiste sólo en el placer. En vano el señor Arnauld ha criticado esta doctrina. (H) Los estoicos, a quienes cabría llamar los fariseos del paganismo, hicieron cuanto pudieron en contra de Epicuro con objeto de atraerle odios y persecuciones. Lo acusaron de arruinar el culto a los dioses y de empujar al género humano hacia el desenfreno. No descuidó su defensa:[i] expuso sus opiniones a la vista del público, realizó obras de piedad, recomendó la veneración a los dioses, la sobriedad, la continencia; y lo cierto es que vivió ejemplarmente y conforme a las reglas de la sabiduría y de la frugalidad filosófica.[k] Con todo, se hicieron circular falsedades contra sus costumbres, (I) y hubo un tránsfuga de su grupo que habló muy mal de él. (K) Un hombre muy docto sostiene desde hace dos años[l] que Epicuro no negó la providencia divina. (L) Aunque no se conserva ninguna de sus obras, no conocemos las opiniones de ningún filósofo antiguo mejor que las suyas. Esto se debe al poeta Lucrecio y a Diógenes Laercio, pero más aún al sabio Gassendi, que con suma diligencia se ha esforzado por recoger cuanto hay en los libros antiguos sobre la doctrina y la persona de este filósofo, y, acto seguido, por compendiarlo, en un sistema completo. El caso de Epicuro da pie, mejor que ningún otro, a reconocer que el tiempo, al final, hace justicia a la inocencia oprimida; en efecto, se han alzado tantos ilustres defensores de su moral (M) práctica y de su moral especulativa, que sólo los obstinados o los ignorantes siguen juzgándolas mal. Murió entre los dolores de una retención de orina, con una muy singular constancia y paciencia, en el segundo año de la Olimpiada CXXVII.[m] Acababa de cumplir setenta y dos años. No hay pa-

i. Rondellus, *De vita et moribus Epicuri*, pp. 19-20.
k. Véase la observación N.
l. Esto se escribe en 1695.
m. Diógenes Laercio, I, 15 y 23.

labras bastante buenas para expresar la honestidad de sus costumbres, ni tampoco bastante malas para sus opiniones sobre la religión. Una infinidad de personas son ortodoxas y viven mal; él y muchos de sus seguidores, en cambio, poseían una mala doctrina y vivían bien. (N) No olvidemos que su moral era muy buena en lo tocante a la obediencia que se debe a los magistrados. (O) Tras su muerte alcanzó mucha mayor celebridad que en vida, (P) como Séneca señaló y predecía Metrodoro.

No será ocioso exponer aquí un ejemplo de la malignidad y mala fe que se empleaba para censurar a Epicuro. Hizo una obra titulada *El festín*, en la que trató la cuestión del momento más apropiado para acercarse a una mujer. Sus censores, buscando un pretexto para la maledicencia, describieron infielmente su proceder, cambiaron las circunstancias. Pero sin duda era inocente, puesto que Plutarco tuvo la equidad de mostrar que nada de lo que contenía esa obra era indigno de un filósofo. (Q) El mismo Plutarco compuso expresamente un tratado para probar que no es posible vivir agradablemente con los principios de Epicuro. En él pone de manifiesto, entre otras cosas, que la doctrina que rechaza la providencia de Dios y la inmortalidad del alma priva al hombre de una infinidad de consuelos a lo largo de la vida y lo reduce a la desesperación a la hora de la muerte. (R) No lamento que este autor se abstuviera de examinar si aquellos que negaban la providencia dogmatizaban más consecuentemente que quienes la reconocían, es decir, si partiendo del supuesto, como hacían todos los filósofos, de que la materia sólo debía su existencia a sí misma, no era un razonamiento más sólido sostener que los dioses no actuaban sobre la materia, en vez de sostener que disponían de ella a su antojo. Una cosa más: no lamento que Plutarco no entrara en el examen de la cuestión, porque estaba demasiado poseído de prevención contra el epicureísmo y demasiado comprometido con ciertas hipótesis para que no confundiera y embrollara semejante gran tema. Me molesta, sin embargo, no haber leído ningún libro que contenga algo sobre esta discusión. Me parece que, entre tantos apologistas de Epicuro, debiera haber algunos que, sin de-

jar de condenar su impiedad, se esforzaran en mostrar que ésta emanaba natural y filosóficamente del error, común a todos los paganos, de la existencia eterna de la materia. (S) Haré algunas observaciones al respecto, que mostrarán entre otras cosas: 1) que, por lo que hace a la creación, fuera del sistema de la Escritura, cuanto más consecuentemente se razona, más se extravía uno; 2) que este sistema es el único que posee la ventaja de establecer los sólidos fundamentos de la providencia y de las perfecciones de Dios. (T) Nada hay más lastimoso que el método del que se valía Epicuro para explicar la libertad (U) de las acciones humanas.

OBSERVACIONES

A. *Nació en Gargeto.*

Por ello Estacio lo llama *Gargettius auctor*[1] y *Senior Gargettius*:

> Deliciae quas ipse suis digressus Athenis
> mallet deserto senior Gargettius horto.[2]

Cicerón le había dado el ejemplo: «Catio [...] llama "espectros" a lo que el gargetio, y antes Demócrito, llamaban "eidola"».[3] Eliano[4] y varios más se han valido del mismo sobrenombre al hablar de nuestro Epicuro. Me sorprende, pues, que Cruquius pueda creer que Estobeo, al utilizar tal sobrenombre, se refiere a otro Epicuro. «De todos modos –dice–, Estobeo menciona con frecuencia a un cierto Epicuro que él apoda también gargetiano.» No se habla así cuando se trata del gran Epicuro o, en caso de hacerlo, se merece una pitada, como ese buen provincial que decía «un llamado Turenne».[5] Corresponde a Cruquius escoger y, tome el partido que tomare, será acusado de metedura de pata. Si dice que creía que el *Gargettius Epicurus* de Estobeo es el fundador de la escuela de los epicúreos, reconocerá haber hablado con impertinencia: nadie se sirve de los términos *Epicuri cuiusdam* ['de un cierto Epicuro'] cuando se habla de este fundador.[6] Si dice ignorar que el epíteto *Garget-*

1. Estacio, II, II, 113.
2. *Ibidem*, I, III, 93 ['El propio señor de Gargeto, dejando sus jardines atenienses, habría preferido esta delicia', trad. de F. Torrent Rodríguez, Madrid, Gredos, 1995].
3. *Epistolae ad familiares*, XV, 16.
4. *Historia varia*, IV, 13.
5. Ménage, *Anti-Baillet*, vol. I, p. 39. Le había oído decir en su Mercurial, a propósito de lo que acababa de contar una persona de la compañía, que un tal señor Cospean había hecho una cosa determinada.
6. Véase la observación F del artículo «Arnauld (Antoine)», doctor de la Sorbona.

tius se aplicó al gran Epicuro, admitirá no conocer un hecho muy común. No lo creo culpable de la rústica incivilidad, o más bien impertinencia, que se encuentra en los términos «un cierto Epicuro» aplicados al de este artículo. Creo que, recordando que hubo diversas personas con el nombre de Epicuro,[7] se figura que Estobeo otorga el epíteto de *gargetiano* a alguien distinto del fundador del grupo epicúreo. Para que mis lectores puedan juzgar si mi conjetura está bien fundada, voy a referir todo el pasaje de Cruquius. Lo extraigo de su comentario a unas palabras de Horacio –*Gallis hanc Philodemus*– que están en el verso 121 de la segunda sátira del primer libro.

Fue este Filodemo Epicuro, como escribe Estrabón, gadareo de patria, y de él Asconio Pediano, a propósito del discurso de Cicerón a favor de Lucio Pisón, refiere que fue un epicúreo muy célebre en aquel tiempo. Pero pienso que en Asconio hay que leer, en vez de «epicúreo», la palabra «Epicuro», como dice Estrabón, o bien restituir aquélla en éste. Con todo, Estobeo hace frecuente mención de un cierto Epicuro –al cual también llama gargetiano.

Este «con todo» atestigua que el autor preferiría que se pusiera la palabra «Epicuro» en Asconio Pediano, antes que poner en Estrabón la palabra «epicúreo», y ni siquiera sé si no ha querido insinuar que el Epicuro «gargetiano» de Estobeo y el Epicuro «gadareo» de Estrabón difieren tan sólo porque los copistas han alterado la ortografía. En todo caso, insinúa manifiestamente que, puesto que Estobeo ha hecho mención de un Epicuro gargetiano, es muy probable que Estrabón hable de un Epicuro gadareo. Ahora bien, hay que distinguir, me parece, estos dos Epicuros de quien fue el fundador de la escuela. Podríamos criticarle otras muchas cosas a Cruquius. 1) El Filodemo de Horacio no es el de Asconio Pediano, pues las máximas del de Horacio, en materia de amor, son directamente opuestas a las del Filodemo de Pediano.[8] 2) No es cier-

7. Diógenes Laercio, x, 26, cuenta cuatro. El señor Ménage (*opus cit.*) cuenta tres más, aparte de los cuales Gassendi, en el prefacio del *De vita et moribus Epicuri*, habla de un Epicuro fabricante de emplastos, que Galeno menciona.
8. Véase Dacier, sobre la sátira II del primer libro de Horacio, p. 176.

to que pueda leerse en Estrabón «Epicuro» en lugar de «epicúreo».[9] 3) El discurso de Cicerón no es a favor de Pisón sino contra él, y de una manera muy violenta.

B. *El tercer año de la Olimpiada* CIX.

Es preciso que señalemos ahora un error de Vossius, que sitúa la muerte de Epicuro en la Olimpiada CVII:

Pero Epicuro murió en la Olimpiada CVII, en el tiempo en que Filipo, el padre de Alejandro Magno, estaba en el duodécimo año de su reinado.[10]

No cabe disculparlo diciendo que había escrito «Olimpiada CXXVII» –el verdadero momento de la muerte del filósofo–[11] y que el impresor olvidó dos letras numerales. Esta apología sería aquí enteramente inútil; lo precipitaría en un error tan palpable como el que se quería justificar; lo acusaríamos de haber creído que el año 12 del reinado de Filipo, padre de Alejandro Magno, corresponde a la Olimpiada CXXVII. Concluyamos, pues, que la falta estaba en su manuscrito. Ahora bien, es muy extraño que su memoria le fuera infiel ese día al punto de dejarle escribir que Epicuro salió del mundo antes de la subida al trono de Alejandro.

C. *Y su madre, Queréstrata.*

No sé en qué se basa el señor Moréri* cuando dice que «procedía de una familia muy noble». Laercio y Gassendi, citados por él, no dicen nada de esto. La llama Querécrate en el artícu-

9. Estrabón, XII, 52. Diógenes Laercio, X, 3, llama epicúreo a este Filodemo. Véase sobre esto Ménage, que cree, con el viejo escoliasta de Horacio, que el poeta habló de este Filodemo.
10. Vossius, *De historicis graecis*, I, XXI, 137.
11. Diógenes Laercio, X, 15.

* Louis Moréri es el autor de *Le gran dictionnaire historique...*, obras cuyos abundantes errores Bayle se ha propuesto corregir en su propio *Diccionario histórico y crítico.*

lo sobre Epicuro; es su segundo error. Y cabe reprocharle sus pecados por omisión, pues había dos curiosidades que decir sobre esta mujer.

1. Acudía con su hijo «a las casas deshabitadas para expulsar a los duendes a fuerza de plegarias». Así ha vertido el docto señor Du Rondel[12] el griego de Diógenes Laercio.[13] Lo ha expuesto más ampliamente en su edición latina, siempre de una manera favorable a Epicuro.

Es cierto –dice–[14] que Epicuro adquirió su inefable piedad siendo un muchachito y un acólito de su madre, y que desde aquel tiempo fue un gran adepto de los dioses. Esto es evidente por una monstruosa superstición; Epicuro recorría con su madre las casas y leía versos lustratorios, bien para mitigar pasiones, bien para desvanecer espectros, como si fueran diáconos de Hécate, en cuyo nombre se realizaban por aquel entonces numerosos milagros.

Cuando digo que ha dado a esto un giro favorable a Epicuro, no pretendo imputarle que haya defendido que la ocupación de Queréstrata fuera honorable. Su ingenio y erudición son demasiado grandes para que no sepa que el oficio de esas viejas mujeres, que iban a leer ciertos formularios de plegarias para purificar casas o personas, se consideraba vil y mercenario.[15] Este oficio de exorcista no se estimaba honorable. Esquino, el orador, hijo de una mujer que lo había desempeñado, sufrió por tal motivo mil reproches vergonzosos de parte de Demóstenes. Epicuro y él se hallaban en el mismo caso; los dos habían ayudado a su madre en tal ceremonia; Demóstenes lo reprocha a uno y los estoicos al otro. He aquí lo que uno de los nuevos

12. Du Rondel, *Vie d'Épicure*, pp. 3-4.
13. Diógenes Laercio, x, 4.
14. Du Rondel, *De vita et moribus Epicuri*, p. 3.
15. «Et veniat quae lustret anus lectumque, locumque, / praeferat et tremula suphur et ova manu», Ovidio, *De arte amandi*, II, 329 s. ['Y que acuda también una vieja a purificar el lecho y la habitación llevando en su mano trémula azufre y huevos', trad. de José-Ignacio Ciruelo, Barcelona, Bosch, 1990]. Véase Loméier, *De lustrationibus gentilium*, XIII, 119.

comentadores de Laercio ha observado sobre las palabras «recitando versos lustratorios».[16]

Lo mismo echa en cara Demóstenes a Esquino en el discurso sobre Coron:[17] «Tu madre leía los libros ceremoniales y tú preparabas lo demás», etc. Por supuesto, se dice que la madre de Epicuro fue una anciana que recorría las casas haciendo ceremonias expiatorias, y que con alguna expiación libraba de contagios o purificaba cualquier casa. En cuanto a Epicuro, daba la entrada a los versos lustratorios de su madre. Ambas son actividades deshonrosas.

Notad que algunos autores célebres compusieron esta clase de formularios de expiación.[18] Me dirán tal vez que los formularios de Queréstrata y de su hijo Epicuro no pueden considerarse exorcismos de duendes; pero ¿qué importa? El señor Du Rondel no ha carecido de legítimo fundamento para proponer lo que ha dicho; en efecto, es indudable que los paganos practicaron ceremonias destinadas a expulsar a los espectros. El señor Loméier ha citado a Ovidio,[19] Valerio Flaco[20] y Luciano.[21] Ahora bien, veamos de qué manera el giro que efectúa el señor Du Rondel favorece a Epicuro. Este filósofo, por no creer que los dioses se mezclen en nuestros asuntos, resultaba sospechoso de irreligión, cosa que lo volvía odioso y lo exponía a la infamia. Nada, pues, más apropiado para conservar su reputación que mostrar cómo desde su más tierna infancia iba a leer plegarias por las casas en servicio al prójimo. Era un acto de piedad supersticiosa.

11. La segunda curiosidad que cabía decir sobre Queréstrata es que, según su hijo, había poseído en su cuerpo la cantidad de átomos cuyo concurso se requiere para formar un

16. Joachimus Kuhnius, Amsterdam, ed. de Laercio, 1692, p. 544 [trad. de Laercio de J. Ortiz y Sainz, Madrid, Imprenta Real, 1792].
17. Véase Loméier, *De lustrationibus*, p. 119.
18. Epiménides es uno de ellos. Véase Vossius, *De poetis graecis*, p. 17.
19. *Fasti*, v, Lomeier, *De veterum gentilium lustrationibus*, p. 232.
20. *Argonautica*, III, 448, en *ibidem*, p. 309.
21. *Necyomanteia*, en *ibidem*, p. 313.

sabio. «Que también su madre tuvo en sí el número de átomos por cuyo encuentro se formaba un sabio.»[22] Plutarco alega esto como prueba de la vanidad de Epicuro. La prueba no está mal escogida, porque es una gran presunción creer que se ha sido formado por la élite de los átomos, que se ha tenido una madre en la cual la naturaleza ha reunido todos los ingredientes necesarios para la constitución de un sabio. No veo que nadie haya referido fielmente este pasaje de Plutarco. Todo el mundo se imagina que fue Neocles, hermano de Epicuro, quien dijo esto sobre su madre. Gassendi, que entendía bien el griego, no habría cometido este error de haber recurrido al original,[23] pero creyendo que las traducciones eran fieles, no fue más allá. La versión latina y la de Amyot son tales que no es posible negar que contengan el sentido del original; sin embargo, son defectuosas en cuanto que igualmente susceptibles de dos interpretaciones. Pueden significar o que era Neocles quien decía esto o que lo decía Epicuro. De ahí que, de paso, recojamos que los Vaugelas y los Bouhours llevan más razón de la que se piensa cuando recomiendan composiciones de palabras que excluyan hasta las menores ambigüedades. Naudé, antes que Gassendi, había cometido este error.

Neocles –afirma– decía en alabanza de Epicuro, su hermano, que, en el momento de su generación, la naturaleza había reunido todos los átomos de la prudencia en el vientre de su madre.[24]

Está claro que se trata de una paráfrasis muy libre del griego de Plutarco, o más bien que es su falsificación. El padre Rapin aún se ha extraviado más.

Epicuro –dice– era sabio por naturaleza, puesto que había nacido filósofo hasta en el placer; tan ilustre era que su hermano Neocles dice, en Plutarco, que la naturaleza había reunido todos

22. Plutarco, *Tractatus quod non posse suaviter vivi iuxta Epicurum*, p. 1100.
23. *De vita et moribus Epicuri*, I, 8.
24. *Apologie des grands hommes*, XVII, p. 502.

los átomos de la sabiduría y la ciencia para componer su persona, mientras que él mismo dice que no sabe nada.[25]

Lo raro de esto es ver que se aduce como prueba de la modestia de Epicuro lo que Plutarco había alegado para probar su orgullo. Se supone que rechaza muy humildemente los elogios de su hermano, pero, según el autor citado, es él mismo quien se hace estos elogios. ¡Tan cierto es que cuando uno se divierte aplicando pasajes que no se han tomado de la fuente, o cuando uno se aventura sacando consecuencias de ellos antes de haberse asegurado de su sentido literal y original, uno se expone a extraños embustes!

El señor Chevreau ha persistido en el error de Gassendi y el padre Rapin. Véase la segunda página del primer tomo de los *Chevraeana*.

D. *Sus discípulos vivían todos juntos con su maestro.*

Laercio atestigua que Epicuro tenía tantos amigos que ni las ciudades hubieran podido contenerlos.[26] La gente acudía a él de todas las ciudades de Grecia y Asia.[27] Hasta Egipto le enviaba discípulos.[28] La ciudad de Lámpsaco, donde había profesado la filosofía,[29] le enviaba muchos. No quiso imitar a Pitágoras, que enseñaba que entre amigos los bienes deben ser comunes; a su juicio una institución así demostraba desconfianza,[30] y prefería que las cosas fueran de tal suerte que cada uno contribuyera voluntariamente a las necesidades de los demás cuando fuera preciso. Sin duda esta idea se acerca más a la perfección que la comunidad de bienes, y es por completo admirable la unión de los discípulos de Epicuro y la honesti-

25. *Réflexions sur la philosophie*, núm. 29, p. 361, ed. de Holanda, 1686. Véanse las *Nouvelles de la République des Lettres*, mayo de 1686, art. IV, p. 528, donde no se hace más que insinuar que se traduce mal a Plutarco.
26. Diógenes Laercio, X, 9.
27. Véase Gassendi, *De vita et moribus Epicuri*, I, 7.
28. Plutarco, en *ibidem*.
29. Durante cuatro años, según Suidas.
30. Diógenes Laercio, X, 11.

dad con que se ayudaban entre sí, sin dejar de ser cada uno dueño de su patrimonio. He aquí un bello pasaje de Cicerón:

Ciertamente, Epicuro dice que de todos los medios que la filosofía proporciona para vivir felizmente, ninguno es mayor que la amistad, ninguno más fecundo, ninguno más agradable. Y esto lo demostró no sólo con sus palabras, sino mucho más con su vida, con sus acciones y sus costumbres. Cuán importante sea la amistad lo manifiestan las antiguas leyendas, en las cuales, siendo tantas y tan variadas, aun remontándose a la más lejana antigüedad, apenas se encuentran tres parejas de amigos desde Teseo a Orestes. En cambio Epicuro, solamente en su casa, aunque no era muy espaciosa, ¡qué grandes multitudes tuvo de amigos y con qué amorosa concordia las mantuvo unidas! Esto lo hacen también ahora los epicúreos.[31]

Después de esto, que vengan a decirnos que unas personas que niegan la providencia y establecen como su objetivo último la propia satisfacción son absolutamente incapaces de vivir en sociedad y por fuerza traidores, bribones, envenenadores, ladrones, etc. ¿No quedan confundidas todas estas bonitas doctrinas con este simple pasaje de Cicerón? ¿Una verdad de hecho, como la que Cicerón acaba de atestiguar, no derriba cien volúmenes de razonamientos especulativos? He aquí la escuela de Epicuro, cuya moral práctica sobre los deberes de la amistad no ha sido desmentida en absoluto durante unos cuantos siglos; y vamos a ver cómo, al tiempo que las escuelas más devotas estaban henchidas de querellas y facciones, la de Epicuro gozaba de una profunda paz. Se seguía sin contestaciones, sin contradicciones, la doctrina del fundador.[32]

31. Cicerón, *De finibus*, I, 20 [trad. de V.J. Herrero Llorente, Madrid, Gredos, 1987].

32. «Las cosas que decidía Epicuro eran seguidas como si fueran las leyes de Solón o Licurgo por todos los epicúreos», Themistius, *Orationes*, IV, en Gassendi, *De vita et moribus Epicuri*, II, 5. «Entre los epicúreos, cuanto dijo Hermaco, cuanto Metrodoro, se atribuye a uno solo; todo lo que cada uno manifestó en medio de aquella camaradería, lo manifestó bajo la dirección y los auspicios de uno solo», Séneca, *Epistulae*, XXXIII [trad. de I. Roca Meliá, Madrid, Gredos, 1994].

Ciertamente me duele que ellos (los seguidores de Platón) no hayan puesto todo su esfuerzo en preservar su pleno e íntegro acuerdo en todas las cosas con Platón. Y Platón, de hecho, era merecedor de esto, por cuanto no fue mejor que el gran Pitágoras, con todo quizá no siendo peor. Éste tuvo también necesidad sobre todo de discípulos que lo siguieran y lo veneraran, de modo que lo tuvieran todos en gran estima. Pero, estimando los epicúreos esto mismo, sin duda por error, acerca de Epicuro, no han parecido disentir nunca en nada de él, sino que más bien han profesado opinar enteramente lo mismo que su maestro, y con razón por esta causa han mantenido su nombre. Es más, quienes han seguido siendo epicúreos sin interrupción en un larguísimo intervalo, no se han separado en nada entre sí, ni del mismo Epicuro, por lo que recuerda. Entre ellos, incluso, se condena por crimen, o más bien por impiedad, a quien introduce algo nuevo. Por lo cual, nadie en absoluto se atreve a hacerlo, sino que sus creencias, en razón de esa concordia en todo constante y perpetua entre ellos, se interpretan en una altísima y tranquilísima paz. Así, esta escuela de Epicuro es muy parecida a una suerte de verdadera república que, alejadísima de toda sedición, fuera gobernada por una común inteligencia y por una sola opinión. Son muchos los que han seguido de buena gana y siguen ahora también esta disciplina suya, y de tal modo, que es muy verosímil que la sigan en el futuro. Por el contrario, los estoicos subsisten entre facciones, que están enfrentadas por sus mismos principios, y que se han perpetuado hasta nosotros.[33]

Esto es lo que dijo un hombre que vivió en el siglo II; la unión de los discípulos de Epicuro se había conservado hasta ese momento y no parecía estar amenazada de ningún revés. Lo atestigua Numenio. Su conjetura no ha sido desmentida, que yo sepa.

Hablemos ahora de algo que he prometido en las últimas líneas del artículo «Carnéades». Una de las acusaciones lanzadas contra Epicuro fue que había hablado satíricamente de los más ilustres filósofos. Diógenes Laercio,[34] que quiere mostrar que se trataba de una calumnia insensata, se contenta con decir que

33. Numenio, en Eusebio, *Praeparatio evangelica*, XIV, V, 727.
34. Diógenes Laercio, X, 9.

había testimonios suficientes de la honestidad y extrema bondad de Epicuro hacia todo el mundo. Alega las estatuas de bronce que se le erigieron, el gran número de sus amigos, la adhesión inmutable de todos sus discípulos y la continuidad perpetua de su escuela. Afirma que las lecciones de Epicuro fueron un canto de sirena que cautivó a todos sus oyentes, excepto a Metrodoro de Estratonice, que lo dejó para unirse a Carnéades:

Todos sus discípulos, atraídos por sus dogmas como por sirenas, excepto Metrodoro Estratonicense, que se pasó a Carnéades, acaso porque le era gravosa su benignidad constante.

De acuerdo con esta traducción,* fue la extraordinaria bondad de Epicuro la causa de que este Metrodoro lo dejara. Este sentido choca en un principio a los lectores, pero concuerda perfectamente con el propósito de Diógenes Laercio, y para quien haya puesto verdadera atención en las singularidades del corazón humano no resultará increíble que existan personas a quienes les repela, les importune y les canse la excesiva bondad de su bienhechor. Por ello, si suponemos que Diógenes Laercio quiso decir que Metrodoro lo abandonó –fue el único entre todos los discípulos de Epicuro– quizá tan sólo porque le cargaban las bondades excesivas de Epicuro, estaremos ante un razonamiento coherente y ante un hecho bastante posible. La propia deserción de Metrodoro sirve, entonces, para probar la humanidad incomparable cuya alabanza y posesión se trataba de asegurar a Epicuro. Pero como sucede con frecuencia incomparablemente mayor que las excesivas señales de amistad atraen a las personas, en lugar de alejarlas, hay una interpretación de las palabras de Laercio mil veces más natural que la que hasta ahora ha circulado: que Metrodoro no se separó de Epicuro para unirse a Carnéades sino porque quizá se sintió abrumado por el peso de las bondades que Carnéades había tenido hacia él. Esta interpretación es menos favorable que la primera al propósito del autor, y, no obstante, no le causa un gran problema. Si suponéis, en efecto, que lo que desvió a Metrodoro

* Traducción citada de Laercio.

fue la amistad extraordinaria y los mimos excesivos de Carnéades, no podréis defender que su deserción quebrante lo dicho sobre el buen natural de Epicuro, que se ha probado, entre otras razones, por el vínculo fiel de sus discípulos. Así, nada impide que tomemos por más natural este nuevo sentido de las palabras de Diógenes Laercio. Quizá no sea esto lo que quiso decir, pues no siendo mucho más propia de este autor la exactitud de sus razonamientos que la de sus relatos, podemos muy bien equivocarnos atribuyéndole los pensamientos que parecen tener la mayor conexión con sus frases. De cualquier modo, hagamos saber al público que el señor De la Monnoie es el autor de la nueva interpretación que acabamos de ver. Incluimos aquí el extracto de una de sus cartas:

Estoy convencido, con Gassendi, de que cuando Diógenes escribe que, entre todos los discípulos de Epicuro, Metrodoro es el único que lo abandonó para unirse a Carnéades, no debe entenderse que Metrodoro fuera oyente de Epicuro, sino simplemente que fue el único epicúreo que cambió de escuela y renunció a la filosofía de Epicuro para seguir la de Carnéades. El señor Ménage declara que compartiría de buen grado esta opinión de no ser por las palabras de Diógenes –«acaso porque le era gravosa su benignidad constante»–, por las que parece, dice, que, pese a todas las explicaciones de Gassendi, es preciso que este Metrodoro fuera contemporáneo de Epicuro, puesto que si dejó de ser epicúreo y pasó de este partido al de Carnéades fue sólo para deshacerse de las atenciones fatigosas de un tan buen maestro, que lo abrumaban. Ni el señor Ménage ni el señor Gassendi han visto que el verdadero sentido del pasaje de Diógenes es que, si Metrodoro, de epicúreo que era antes, se convirtió en seguidor de Carnéades, no fue quizá sino por las bondades ilimitadas con que éste lo abrumó. El pronombre *autou*, que debe entenderse por Carnéades, hasta ahora ha sido referido erróneamente a Epicuro, y esto es lo que ha causado toda esta confusión.[35]

Quienes refieren el pronombre *autou* a Epicuro deben convenir que Diógenes Laercio es culpable de una insigne falsedad;

35. De La Monnoie, véase observación MS.

esto es, creer que Carnéades y Epicuro ejercieron la filosofía en la misma época. Gassendi muestra muy bien que se trata de un error de bulto.[36] Muestra que Epicuro murió antes de que Carnéades naciera. Y observa que Metrodoro no pasó del grupo de Epicuro a la escuela de Carnéades, de la que Cicerón habló al final del libro V *De finibus*; pues este Carnéades era él mismo epicúreo, *Epicuri familiaris*. Prueba así que Metrodoro de Estratonice no fue oyente de un Carnéades contemporáneo de Epicuro y Arcesilao, sino del Carnéades cuarto sucesor de Arcesilao y fundador de la tercera academia. Cabe añadir a sus pruebas cuanto señala Jonsio:[37] que Metrodoro de Estratonice no pudo ser amigo de Epicuro, que había muerto antes de que se fundara la ciudad de Estratonice. Notad que Jonsio[38] y el señor Ménage[39] concuerdan en decir que Diógenes Laercio se expresó como quien pretendía enseñar a sus lectores que Epicuro y Carnéades florecieron al mismo tiempo. Esto implica rechazar la explicación de Gassendi,[40] y no me extraña que la rechacen, por cuanto es en extremo forzada. Imagina que el historiador quiso decir tan sólo que Metrodoro era el único epicúreo que había dejado el partido, y que lo había abandonado a causa de que la ternura de Epicuro, que estaba muerto desde hacía bastante tiempo, aún pervivía en la escuela:

Que se diga que la bondad de Epicuro fue onerosa para él (Metrodoro de Estratonice) puede explicarse por el hecho de que Epicuro, aunque muerto, respiraba aún en la suma armonía, amor y memoria suya que reinaba entre sus seguidores.[41]

No hay necesidad de una solución tan mala, si se explica el pasaje como hace el señor de la Monnoie. No debo olvidar que el señor Foucher invocó estas palabras de Diógenes Laercio para sostener su falsa suposición de que Carnéades y Epicuro ha-

36. Gassendi, *De vita et moribus Epicuri*, IV, VIII, 205.
37. Jonsius, *De scriptoribus historiae philosophicae*, p. 350.
38. *Ibidem*, p. 111.
39. Ménage, sobre *Diógenes Laercio*, X, IX, 451.
40. Gassendi, *De vita et moribus Epicuri*, IV, VIII, 205.
41. *Ibidem*.

bían vivido en el mismo momento.[42] El señor Lantin le respondió entre otras cosas que «Diógenes Laercio no es un autor muy seguro, y que es fácil observar en su historia muchos lugares que se contradicen por haber seguido autores contrarios».[43] Hallamos una de estas contradicciones sin salirnos de nuestro tema. Lo hemos visto asegurar que Metrodoro de Estratonice fue el único en abjurar, y sin embargo poco antes había dicho que Timócrates, discípulo de Epicuro, había dejado esta escuela[44] y publicado, a continuación, numerosas maledicencias contra su antiguo profesor.[45] No he leído que nadie haya destacado un error tal. Si Gassendi se hubiera dado cuenta, no habría empleado el razonamiento siguiente:

Sin duda –dice–, si Metrodoro se hubiera separado de Epicuro mientras éste aún vivía, no le habrían preguntado a Arcesilao, que le sobrevivió doce años, por qué los hombres pasaban de las demás escuelas a la epicúrea y no de la epicúrea a las demás.[46]

¿No es cierto que Timócrates se separó de Epicuro? Además, su deserción no impidió la pregunta que le hicieron a Arcesilao: ¿por qué se pasa de las demás escuelas a la de Epicuro, y no de ésta a las demás? La deserción de Metrodoro no habría evitado esta pregunta, y por consiguiente Gassendi se sirve de una prueba muy mala. La solución radica en el proverbio «una golondrina no hace el verano»; en efecto, aunque nos constara la inconstancia de un solo seguidor de Epicuro, no dejaríamos de juzgar que nadie en líneas generales abandonaba el epicureísmo.

E. *Escribió muchos libros, y presumía de no citar nunca nada.*

Diógenes Laercio, hablando de los filósofos que más escribieron,[47] otorga a Crisipo el primer puesto y a Epicuro el se-

42. Véase *Journal des Savans*, 6 de agosto de 1691, p. 511.
43. *Journal des Savans*, 24 de marzo de 1692, p. 210.
44. «Discípulo suyo [de Epicuro] después de haber abandonado su escuela», Diógenes Laercio, x, 6 [trad. cit.].
45. Véase la observación K.
46. Gassendi, *De vita et moribus Epicuri*, p. 205.
47. Diógenes Laercio, proemio, 16.

gundo. O así es como los ordena en su prefacio; en cambio, en su libro X, dice de modo absoluto y sin reservas que Epicuro es, entre todos los autores, el que más escribió.[48] Sus obras, continúa, ascienden a trescientos volúmenes, y en ellos no se encuentra nada que no sea suyo: ni refiere las palabras de autor alguno, ni cita a nadie. Por el contrario, Crisipo, que no podía soportar que Epicuro lo superara en número de composiciones, no hacía más que acumular testimonio tras testimonio, de suerte que si lo hubiéramos quitado las citas, lo habríamos reducido a papel en blanco.

Y Apolodoro Ateniense, en su *Colección de dogmas*, queriendo probar que los escritos de Epicuro, siendo trabajador de caudal propio y sin auxilio ajeno, eran muchísimos más que los de Crisipo, lo dijo por estas palabras: «Si quitamos de los libros de Crisipo las cosas ajenas que contienen, quedarán las hojas en blanco».[49]

Su emulación llegaba hasta el extremo de que al momento de ver que aparecía algún nuevo libro de Epicuro, él escribía otro;[50] y lo hacía tan deprisa, para no quedarse demasiado tiempo por detrás, que no releía lo escrito, lo cual hacía que se repitiera y que incluyera muchas cosas no demasiado correctas. Diógenes cita en otra parte a Apolodoro,[51] quien prueba mediante esta razón que Epicuro había compuesto más libros que Crisipo. Éste no había hecho más que copiar lo que otros habían dicho, en tanto que Epicuro lo había sacado todo de su propio fondo.

Dado que se presenta la ocasión, vamos a decir algo sobre esas dos maneras de escribir: la de Epicuro y la de Crisipo. Sería un gran error pretender, en términos generales, que el método de Epicuro es el de los grandes genios y el más difícil, y el método de Crisipo, el de los pequeños espíritus y el menos difícil. Tomad en cuenta de que entiendo por método de Cri-

48. «Epicuro escribió muchísimos libros, tantos que superó a todos en esto», *ibidem*, X, 26 [trad. cit.].
49. *Ibidem*, VII, 181 [trad. cit.].
50. *Ibidem*, X, 26.
51. Véase la cita de la nota 49.

sipo simplemente la costumbre de acumular autoridades, no la negligencia personal de este filósofo ni los excesos a los que llegaba en sus compilaciones. Aceptado esto, afirmo que hay autores tan grandes y genios tan sublimes en la escuela de Crisipo como en la opuesta, y lo pruebo mediante los tres grandes nombres que alinea Gabriel Naudé:

Me parece –dice– que no citar a nadie es sólo propio de quienes no esperan ser citados jamás. Y es excesiva ambición convencerse de poseer concepciones capaces de contentar a una variedad tan grande de lectores sin tomar nada de nadie; pues si alguna vez hubo autores que pudieran en verdad considerarse tales, no hay duda de que fueron Plutarco, Séneca y Montaigne, que en su tiempo no olvidaron nada en los demás de cuanto podía servir al embellecimiento de sus discursos; son testigos los versos griegos y latinos que se encuentran casi a cada línea de sus obras, y entre otras aquella consolación de siete u ocho hojas que el primero envió a Apolonio, en la que pueden señalarse, a fin de cuentas, más de ciento cincuenta versos de Homero y casi otros tantos de Hesíodo, Píndaro, Sófocles y Eurípides. Y además no creo que estos nuevos censores de la forma de escribir sean tan poco juiciosos como para oponer a las precedentes autoridades la de Epicuro –quien en trescientos volúmenes que dejó, no utilizó ni incluyó una sola alegación–, porque esto me procuraría los medios para su condena, dado que las obras de Plutarco, de Séneca y de Montaigne se leen, se hojean, se venden y se reimprimen todos los días, en tanto que apenas si se nos ha conservado el catálogo de las de Epicuro en Diógenes Laercio.[52]

Podríamos añadir Cicerón a esos tres ejemplos, y no cabe condenar a quienes sumen a Apuleyo, pues era uno de los hombres con más espíritu de su siglo. Contad bien todos los ejemplos que siguen:

Vemos en este bello diálogo de los más ilustres oradores de Roma, que no creían que su elocuencia pudiera corromperse por las citas.

52. Naudé, prefacio de la *Apologie des grands hommes*.

El discurso de Aper nos enseña que por aquel entonces se deseaba que los discursos estuvieran adornados con las bellezas de la poesía de Horacio, Virgilio o Lucano; por no decir nada de la de Ennio y Nevio, que llena páginas enteras de las obras filosóficas de Cicerón[53] [...] Y podemos aún observar por la *Apología* de Apuleyo –una de las piezas más elocuentes de toda la Antigüedad, no obstante la impureza de algunas locuciones, que ya hemos comentado– que en la época de los Antoninos no se pensaba que los pasajes griegos y latinos hubieran de dañar una bella obra, dado que aquélla está llena de textos de Platón y varios filósofos más, con un gran número de versos de Homero, Catulo y Virgilio.[54]

La Mothe le Vayer aboga aquí por su causa, pues era el mayor citador del mundo. Dígase tanto como se quiera que sus libros serían mejores si no estuvieran tan henchidos de pensamientos ajenos; nunca podrá negarse, sin falta de discernimiento y gusto, que poseía un gran genio. Dígase tanto como se quiera que los escritos de Costar están demasiado llenos de autoridades; lo llamarán todo lo que se quiera el protector de los lugares comunes;[55] no será menos verdad que era un muy bello espíritu. El señor Ménage, que le dedica este elogio, es él mismo uno de los autores que más honor darán a Francia. No veo apenas a nadie que le conteste el título de Varrón francés.[56] En una palabra, es un gran autor; con todo, él mismo decía:

La señorita de Scudéry [...] ha hecho ochenta volúmenes que ha sacado todos de su cabeza, mientras que yo he sacado de un lado y otro todo lo que he escrito.[57]

53. Véase la primera parte de la *Prose chagrine* de La Mothe le Vayer (vol. IX, p. 341) donde se dice que Cicerón, Séneca y Plutarco, en sus obras filosóficas, no dejan pasar ninguna ocasión de referir lo que habían aprendido al respecto de los más grandes poetas, oradores y filósofos antiguos, cuyas obras intentaban imitar, y de los cuales habían hecho sus lugares comunes.
54. La Mothe le Vayer, *Discours de l'éloquence française*, vol. IV, p. 84, de la ed. *in-12°*.
55. Es el título que le da Furetière en la *Nouvelle allégorique*.
56. Supera, incluso, a Varrón, que era docto sin ser cortés. El señor Ménage, de gran erudición, poseía hasta el menor rasgo del bello espíritu.
57. *Ménagiana*, p. 290 de la 1.ª ed. holandesa.

Vamos a contentarnos con estos ejemplos; no aduciremos los Tiraqueau, Brisson, Servin y demás grandes luces del parlamento de París. No digamos que citaban prodigiosamente, y que también se hacía así en las piezas ceremoniales que los primeros presidentes o las gentes del rey recitaban en ese siglo[58] en la apertura de las audiencias. No hablemos tampoco de los excelentes y admirables alegatos del señor Le Maître, ornamento del mismo foro en el siglo siguiente. ¿Quién no sabe que están llenos de citas?

Es, por tanto, una incontestable verdad de hecho que en la escuela de Crisipo se hallan grandes genios y grandes autores, y que no es lo propio de los genios y autores de esta clase no citar nada o citar poco. Hablemos ahora de la otra cuestión; examinemos qué método de composición es más arduo.

Creo que podemos reducir los grandes citadores a dos clases. Algunos se contentan con saquear a los autores modernos y con reunir en un cuerpo las compilaciones de muchos más que han trabajado sobre la misma materia. No verifican nada, no recurren nunca a los originales. Ni siquiera examinan lo que precede o lo que sigue en el autor moderno que les sirve de original; no escriben los pasajes; simplemente indican a su impresor las páginas de los libros impresos de donde hay que sacar esos pasajes. No puede negarse que este método de hacer libros es muy fácil, y que, sin mucha fatiga para la cabeza del escritor, puede llevarlo pronto a diez gruesos volúmenes. Hay otros citadores que no se fían más que de ellos mismos; lo quieren verificar todo, van siempre a la fuente, examinan cuál fue el propósito del autor, no se detienen en el pasaje que necesitan, consideran con atención lo que le precede y lo que le sigue. Tratan de lograr bellas aplicaciones y de ligar bien sus autoridades; las comparan entre sí, las concilian o bien muestran que se oponen. Por lo demás, pueden ser personas que se toman religiosamente, en materias de hecho, no proponer nada sin prueba. Si dicen que tal filósofo griego creyó esto o aquello, o que tal senador o capitán romano siguió ciertas máximas, presentan al instante las pruebas; y, como en

58. Es decir, en el siglo XVI.

ciertas ocasiones la singularidad de la cuestión exige varios testimonios, reúnen unos cuantos. No temo decir que este método de composición es cien veces más arduo que el de nuestro Epicuro, y que se haría en menos tiempo un libro de mil páginas según el último método, que un libro de cuatrocientas páginas según el primero. Esto se comprenderá mejor mediante un ejemplo. Si un hombre hábil tiene que probar que cierto padre de la Iglesia fue de cierta opinión,[59] estoy seguro de que precisará más días para reunir los pasajes que le sean necesarios, que para razonar sobre esos pasajes hasta la lontananza. Una vez encontradas sus autoridades y citas, que tal vez no llenarán ni seis páginas y que le habrán costado un mes de trabajo, en dos mañanas logrará veinte páginas de razonamientos, objeciones y respuestas a las objeciones. Por consiguiente, lo que nace de nuestro propio genio a veces cuesta mucho menos tiempo que lo que hay que compilar.[60] Estoy seguro de que el señor Corneille habrá necesitado más tiempo para justificar una tragedia por medio de un gran cúmulo de autoridades, que para hacerla; y eso suponiendo el mismo número de páginas en la tragedia y en la justificación. Heinsius empleó quizá más tiempo en justificar contra Balzac su *Herodes infanticida* del que emplea un metafísico español en un grueso volumen de disputas donde lo produce todo de su cosecha.[61] Pienso que los alegatos en los que el señor Le Maître acumula un gran número de autoridades le costaron más que los otros, y fueron de composición más laboriosa que los del señor Patru, que casi nunca citaba.

No entro en la cuestión de la preferencia. Diré tan sólo que con frecuencia los autores que no toman nada prestado son menos instructivos que los que difunden lo que han recogido.

59. No entendemos toda clase de opiniones, sino ciertas opiniones particulares que sólo se insinúan por aquí o por allá.

60. Véanse las *Nouvelles lettres du critique de M. Maimbourg*, al inicio de la carta X, pp. 298-299. [El crítico de Maimbourg es Bayle.]

61. Esta *Apologie* contiene 264 páginas, *in-8°*.

Un buen pensamiento, venga de donde venga, valdrá siempre más que una tontería de cosecha propia,[62] por mucho que disguste a quienes se envanecen de encontrarlo todo en ellos mismos y de no tomar nada de nadie.[63]

Añado que no hay menos ingenio ni menos invención en aplicar bien un pensamiento que se encuentra en un libro, que en ser el primer autor de este pensamiento. Esto aparece en las conversaciones de Voiture. Se oyó decir al cardenal Du Perron que la aplicación feliz de un verso de Virgilio era digna de un talento.[64] Dejo aparte a quienes comparan la primera producción de un pensamiento con el acto de la generación, y el arte de aplicar los pensamientos viejos con el poder de resucitar. Es una declaración demasiado parcial a favor de las colecciones. Sin embargo, voy a alegar las palabras de quien se ha mostrado tan prevenido:

Del mismo modo que muchas personas pecan por el uso inmoderado de alegaciones, hay otras muchas ridículas por una tonta afectación de no citar jamás a nadie y tomarlo todo de sí mismos; se parecen a ese Hipias Elieno que se envanecía audazmente de no llevar nada que no hubieran hecho sus manos. Me es fácil atribuir, en efecto, a esta vanidad el gran desprecio que tienen algunos por toda suerte de autoridad, para mostrar que no producen nada sino de sí mismos, que los pensamientos bellos salen de su cabeza como Palas de la de Júpiter, y que engendran como él sin la ayuda de nadie. A esto, con todo, podríamos responder que la generación se realiza por una acción tan común en todos los órdenes de la naturaleza, que no ha lugar para hacer semejante caso de algo tan fácil, en tanto que es un milagro resucitar a los muertos haciéndolos hablar de suerte que, tal como se ha dicho en la religión que los huesos habían obrado más maravillas que los cuerpos animados, puede sostenerse lo mismo en la retórica, que los que ya no son tienen mucha más fuerza de persuasión que los que viven.[65]

62. Véase Saint-Amant, prefacio del *Moïse sauvé*.
63. La Mothe le Vayer, vol. IX, p. 341.
64. Véase abate de Marolles, prefacio de su *Abregé de l'histoire de France*.
65. La Mothe le Vayer, vol. IV, pp. 83-84.

F. *Al desechar la doctrina de Demócrito acerca del alma de los átomos, estropeó el sistema.*

San Agustín establece sin lugar a dudas que Demócrito creyó que todos los átomos estaban animados.

Se dice que Demócrito –escribe– se diferenciaba de Epicuro en las cuestiones naturales, porque Demócrito opina que el concurso de átomos tiene una cierta fuerza animal e insufladora [...] En cambio, Epicuro nada pone en los principios de los seres, sino los átomos.[66]

Quien pretenda que un agregado de átomos inanimados puede constituir un alma y enviar imágenes que nos den pensamientos, se satisface con una hipótesis más confusa que el caos de Hesíodo. Sin embargo, ésta era la pretensión de Epicuro.

Afirma Epicuro que por el concurso causal de estos átomos se forman los mundos innumerables, los animales, las almas y los dioses. A éstos les da forma humana y los coloca, no en algún mundo, sino fuera de los mundos. No quiere admitir nada en absoluto fuera de los cuerpos. Y para que puedan imaginarse éstos, dice que de los mismos seres, que a su juicio están formados por átomos, fluyen y entran en el alma unas imágenes más sutiles que las que hieren nuestra retina.[67]

En cambio, una vez supuesto que todos los átomos poseen un alma, se concibe sin esfuerzo alguno que sus diversas agregaciones forman especies distintas de animales, tipos distintos de sensaciones, combinaciones distintas de pensamientos; y con esto se pone uno al abrigo de la fulminante objeción de Galeno:

66. Agustín, *Epistolae*, LVI; he citado este pasaje por entero en la cita de la nota 107 del artículo «Demócrito» [carta 118, núm. 28; trad. de L. Cilleruelo, Madrid, Ed. Católica, 1951].
67. *Ibidem*, p. 273 [trad. cit., con modificaciones].

Dado que un átomo no puede sufrir dolor, porque es incapaz de alteración y de sensación, si se pincha la carne con una aguja, un átomo no sentirá nada, y nada sentirán dos, tres, cuatro o más. Sería algo así como si se pinchara a un montón de diamantes o de otras cosas invulnerables. Y como los dedos enlazados se separan sin dolor alguno, así los átomos se disgregan sin ninguna sensación dolorosa, puesto que simplemente se tocan entre sí.[68]

Plutarco había planteado ya una objeción similar a Colotes.[69] Por más que uno se vuelva de todos los lados imaginables, como han hecho Lucrecio y Gassendi,[70] para resolver esta dificultad, ni siquiera se llega a rozarla, y lo mejor que cabe decir es que la totalidad de los filósofos que aceptan que los principios de los cuerpos mixtos están privados de sentimientos, se exponen, tanto como Epicuro, al mismo problema. Hay que decir las cosas como son; la hipótesis del alma del mundo o la de los autómatas son la única vía para escapar del aprieto. Sería peligroso, en efecto, reconocer en las bestias un alma inmaterial como la del hombre; y en cuanto a la distinción de nuestros peripatéticos entre la materia y el alma material de las bestias, es un vano subterfugio, que resulta no menos fulminado por la objeción de Galeno que los átomos de Epicuro.[71] Por lo demás, no es más absurdo suponer que los átomos están esencialmente animados que suponer que existen y se mueven por sí mismos. Véase la observación E del artículo «Leucipo».

Quienes deseen conocer otras diferencias entre Demócrito y Epicuro no tienen más que consultar Cicerón.[72]

68. Galeno explica así aquello de Hipócrates: «Si el hombre fuera uno, no sufriría dolor, porque no habría donde pudiera dolerle», en Gassendi, *Physica*, III, VI, 3; *Opera*, vol. II, p. 343. Cita *De constitutione artis medicae*, *De elementis*, IV, 3 y 4.
69. Plutarco, *Adversus Colotes*, 1111.
70. Véase Gassendi, *Physica*.
71. Véanse las observaciones C y L del artículo «Dicearco», dedicado al discípulo de Aristóteles.
72. *De finibus*, I.

G. *Cuanto enseñó sobre la naturaleza de los dioses es muy impío.*

Quien acuse a Epicuro de haber creído que los dioses no merecen nuestro culto, nuestros respetos y nuestros homenajes, observa con cierto exceso de negligencia las leyes sagradas de la equidad, puesto que profesó abiertamente lo contrario y publicó libros excelentes sobre el culto que debemos a los dioses.[73] Admito que le objetaron que, actuando conforme a sus principios, no debería haber religión alguna; pero con esto sólo se discutía sobre el derecho, no se negaba el hecho; había acuerdo sobre su religión exterior. No cabe presentar un testigo más fidedigno que Séneca. Pues bien, esto es lo que dice:

Sobre todo, tú, Epicuro, desarmas a Dios, le arrebatas todos los dardos de la mano y toda la potencia [...] No tienes por qué temerle; no tiene materia en que hacer bien ni mal [...] Y con todo eso, quieres aparentar que le reverencias, no de otra manera que a un padre, con ánimo, creo yo, agradecido. Y si no quieres parecer agradecido, porque no tienes recibido de él ningún beneficio, puesto que quien te amasó fueron estos átomos y estas partículas tuyas, al azar, sin consejo ninguno, ¿para qué le reverencias? «Por su majestad –me dices– y por su eximia y singular naturaleza.» Yo quiero concederte que no lo haces por el atractivo de ningún premio, por el señuelo de ninguna esperanza. Hay algo, pues, que por sí debe ser deseable y su nobleza te atrae; esto es la honestidad.[74]

Tenemos aquí en pocas palabras la religión que profesaba Epicuro: honraba a los dioses a causa de la excelencia de su naturaleza, pese a no esperar ni temer de ellos bien o mal alguno.[75] Les rendía un culto que no era mercenario; no consideraba en

73. «Pero también sobre la santidad, sobre la piedad hacia los dioses escribió libros Epicuro. Pero ¿de qué manera habla en éstos? En modo tal que dirías que estás oyendo a T. Coruncanio o a P. Escévola, pontífices máximos», Cicerón, *De natura deorum*, I, 41 [trad. de J. Pimentel Álvarez, México, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 1986].
74. Séneca, *De beneficiis*, IV, 19 [trad. de L. Riber, Madrid, Aguilar, 1966].
75. Véase lo que Cicerón pone en boca del epicúreo Velcyo en *De natura deorum*, I, 85.

absoluto su propio interés, sino únicamente las ideas de la razón, que exigen respeto y honor para todo lo que es grande y perfecto. No se equivocaban, tal vez, cuando le acusaban de no actuar así sino por política y para rehuir el castigo que no le hubiera faltado si hubiera trastornado el culto a los dioses.[76] Pero aunque la acusación estuviera bien fundada, no dejaría de ser temeraria. La equidad quiere que juzguemos al prójimo por lo que hace y dice, no por las intenciones ocultas que nos imaginamos que tiene. El juicio sobre lo que sucede en los abismos del corazón hay que dejarlo a Dios. Tan sólo Dios puede escrutar los riñones y los corazones. Y después de todo, ¿por qué rechazar que Epicuro tuviera la idea de un culto que nuestros teólogos más ortodoxos recomiendan como el más legítimo y perfecto? Nos dicen todos los días que, aun cuando no esperáramos el paraíso ni temiéramos el infierno, tendríamos, con todo, la obligación de honrar a Dios y de hacer cuanto creyéramos que le es agradable.[77] Más adelante referiré el testimonio que ofrece Diógenes Laercio en torno a la piedad de Epicuro.[78]

Así, la única prueba del texto de esta observación es que Epicuro reducía la naturaleza divina a la inacción: la privaba del gobierno del mundo, no la reconocía como causa de este universo. Se trata de una impiedad enorme. Los autores no concuerdan en la cuestión de si enseñaba que los dioses estaban compuestos de átomos. De enseñar tal cosa, habría desprovisto a la naturaleza divina de eternidad e indestructibilidad –creencia horrorosa e infinitamente blasfematoria–. Pero no creo que sea posible imputársela, pues uno de sus primeros principios era que, siendo Dios bienaventurado e inmortal, no hace daño a nadie ni se mezcla en ningún asunto.

Y así, en aquellas selectas y brevísimas sentencias suyas que llamáis *Kyriai dóxai*, ésta, como opino, es la primera sentencia: El ser que es feliz e inmortal ni tiene una ocupación penosa [*negotium*] ni la ocasiona a nadie.[79]

76. Véase Cicerón, *ibidem*, 44, final.
77. Véase Gassendi, *De vita et moribus Epicuri*, IV, 3.
78. En la observación P.
79. Cicerón, *De natura deorum*, I, 30 [trad. cit.]. Véase también cap. XVII.

Vemos que el primer tema de meditación que daba a sus discípulos era la inmortalidad y felicidad de Dios.

Primero, que Dios es animal inmortal y bienaventurado, según suscribe de Dios la común inteligencia, sin que le des atributo alguno ajeno de la inmortalidad e impropio de la bienaventuranza; antes bien has de opinar de él todo aquello que pueda conservarle la bienaventuranza e inmortalidad.[80]

No creía, pues, que los dioses hubieran sido producidos, como el mundo, por encuentro fortuito de átomos; se daba perfecta cuenta de que de ese modo los habría sometido evidentemente a la muerte.

Lo mismo hace respecto a la naturaleza de los dioses. Mientras rehúye el ensamble de los cuerpos indivisibles para que no se llegue a la muerte y a la disolución, dice que no existe el cuerpo en los dioses, sino una especie de cuerpo; ni la sangre, sino una especie de sangre.[81]

Tertuliano[82] y San Agustín,[83] sin embargo, sostienen que decía que la naturaleza divina estaba compuesta de átomos; pero Lactancio recoge mejor su opinión.

Afirman –dice– que los dioses son incorruptos, eternos y felices; y a ellos solos conceden el privilegio de parecer no estar formados por concurso de átomos. Pues si fundaran también a los dioses en ellos, resultarían ser disgregables, finalmente, en elementos sueltos y que regresarían a su naturaleza.[84]

80. Diógenes Laercio, X, 123 [trad. cit.].
81. Cicerón, *De natura deorum*, I, 25, final [trad. cit.].
82. Tertuliano, *Adversus gentes*, XLVII.
83. «Afirma Epicuro que por el concurso casual de estos átomos se forman los mundos innumerables, los animales, las almas y los dioses», Agustín, *Epistolae*, LVI, p. 273 [carta 118, trad. cit.].
84. Lactancio, *De ira Dei*, X, 538.

Acabo esta nota censurando unas palabras del señor Moréri: «Las opiniones de Epicuro sobre el alma y la divinidad no parecen razonables a algunos». ¿Es posible que un sacerdote haya hablado así de una opinión que arruina la inmortalidad del alma y la providencia de Dios?

H. *En vano el señor Arnauld ha criticado esta doctrina.*

Para que sea más comprensible lo que tengo que decir, señalaré en primer lugar que casi todos los filósofos antiguos que hablaron de la felicidad humana se adhirieron a una noción externa, y esto es lo que produjo entre ellos una gran división de opiniones.[85] Unos pusieron la felicidad del hombre en las riquezas, otros en las ciencias, otros en los honores, otros en la reputación, otros en la virtud, etc. Está claro que vincularon la idea de beatitud no a su causa formal, sino a su causa eficiente, es decir, que designaron como nuestra felicidad aquello que juzgaron capaz de producir en nosotros el estado de felicidad, sin que dijeran cuál es el estado de nuestra alma cuando es feliz. Tal estado es lo que yo llamo causa formal de la felicidad. Epicuro no se dejó engañar; consideró la beatitud en sí misma y en su estado formal, y no según la relación que tiene con seres por completo externos, como son las causas eficientes. Esta manera de considerar la felicidad es, sin duda, la más exacta y más digna de un filósofo. Epicuro hizo bien, pues, optado por ella, y tan bien la utilizó que lo condujo ni más ni menos que a donde era preciso llegar; el único dogma que podía establecerse razonablemente por ese camino era decir que la beatitud del hombre consiste en estar a gusto y en el sentimiento de placer o en general en la satisfacción del espíritu. Esto no prueba que la felicidad del hombre radique en la buena comida y en el comercio impuro entre los sexos. Tales cosas a lo sumo pueden ser causas eficientes, pero no es ésta la cuestión. Cuando se tra-

85. No creáis, sin embargo, lo que nos dicen tantas personas, que según Varrón había doscientas ochenta y ocho opiniones diferentes sobre la naturaleza del bien supremo. Es un juego de ingenio de Varrón. Véase Agustín, *De civitate Dei*, XIX, I.

te de las causas eficientes de la satisfacción, os señalarán las mejores; os indicarán, por un lado, los objetos más capaces de conservar la salud de vuestro cuerpo, y, por otro, las ocupaciones más apropiadas para prevenir la inquietud de vuestro espíritu; os prescribirán, pues, la sobriedad, la templanza y la lucha contra las pasiones tumultuosas y desordenadas que hurtan al alma su estado de beatitud, es decir, la aquiescencia dulce y tranquila a su condición. Éstos eran los placeres en que Epicuro hacía consistir la felicidad del hombre. Se produjo un clamor contra la palabra placer, y quienes estaban ya echados a perder cometieron abusos; los enemigos de su escuela se sirvieron de ello, y así fue como el nombre de epicúreo se volvió tan odioso. Todo esto es accidental respecto a su opinión, y no impide que Epicuro filosofara con solidez. Pero por descontado que cometió un gran error no reconociendo que sólo Dios puede producir en nuestra alma el estado que la hace feliz.

Pasemos al señor Arnauld. Criticó con todas sus fuerzas esta doctrina del padre Malebranche: «Todo placer es un bien y hace efectivamente feliz al que lo gusta».[86] El autor de las *Nouvelles de la République des Lettres*,* al dar el extracto del libro del señor Arnauld, se declaró en su artículo a favor del padre Malebranche.

No hay cosa más inocente –afirma– ni más cierta que decir *que todo placer hace feliz a aquel que lo goza durante el tiempo que lo goza, y que, no obstante, hay que huir de los placeres que nos atan a los cuerpos* [...] Pero, se dice, es la virtud, es la gracia, es el amor de Dios, o más bien es sólo Dios, lo que constituye nuestra beatitud. De acuerdo, en calidad de instrumento o de causa eficiente, como dicen los filósofos; pero en calidad de causa formal, nuestra única felicidad consiste en el placer, en la satisfacción.[87]

A raíz de esto, el señor Arnauld la tomó con el gacetillero de la *République des Lettres*, y le dirigió una advertencia en que lo re-

86. Véanse las *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce*, I, XXI, 407 s.
87. *Nouvelles de la République des Lettres*, agosto de 1685, art. III, p. 876.

* Es decir, el propio Bayle.

futa punto por punto y de acuerdo con todas las reglas de su manera de combatir,[88] que era sin duda la de un lógico muy hábil. El gacetillero replicó[89] y siguió sosteniendo su opinión; se dedicó principalmente a deshacer los equívocos esparcidos sobre la materia con la variedad de frases *tropológicas* empleadas, de suerte que la mayoría de los escritores han dado a la causa el nombre de efecto, es decir, han llamado felicidad o desdicha no a aquello que realmente lo es, sino a aquello que la causa. Se lanzó, incluso, a refutar a quienes se imaginan que los placeres de nuestros sentidos no son espirituales; sostuvo que, con tal de no considerarlos sólo según su *entidad* física, son puramente espirituales, y que sólo cabe llamarlos corporales como consecuencia de su relación accidental y arbitraria con el cuerpo. Esta relación, en efecto, se funda simplemente en el hecho de que plugo a Dios establecer como causa ocasional de tales placeres la acción de ciertos objetos sobre el cuerpo del hombre. El señor Arnauld quiso tener la última palabra; refutó de nuevo a su adversario mediante una docta disertación donde lo más importante, me parece, es la última parte.[90] Lleva por título: *Examen de una nueva especulación acerca de la espiritualidad y la materialidad de los placeres de los sentidos*. Empieza de esta manera:

Sólo me resta por deciros, señor, una palabra sobre lo más importante de vuestro escrito. Se trata de un pensamiento metafísico tan sutil y tan abstracto que siento un doble miedo: de no haber captado del todo bien vuestro pensamiento, y, en segundo lugar, de no ser capaz de decir el mío de manera que todo el mundo lo pueda entender. Sostenéis, señor, que en los placeres de los sentidos hay que distinguir dos cosas: su *espiritualidad*, que contempláis como su estado esencial, y su materialidad, que pretendéis que les sea *accesoria* y *accidental*. De aquí concluís que un placer de los sentidos podría permanecer *idem numero*, y no tener nada de material, dado que la materialidad puede separarse de él.[91]

88. Véanse las *Nouvelles de la République des Lettres*, diciembre de 1685, art. I.
89. Véanse las mismas *Nouvelles*, enero de 1686, p. 93.
90. Véase la *Bibliothéque universelle*, vol. VI, p. 379.
91. Arnauld, *Dissertation sur le prétendu bonheur des sens*, p. 108.

A continuación, desarrolla con gran nitidez la doctrina de su adversario, y la combate de una manera muy digna de su lógica y habilidad. Pero, con todo, creo que en el fondo no tiene razón, y que no se ha dado cuenta suficiente de la diferencia que hay entre nuestros sentimientos y nuestras ideas. La relación de nuestras ideas con su objeto es esencial; y está en lo cierto cuando dice que Dios no podría hacer que la idea de círculo fuera separada de la relación con el círculo. Pero no sucede lo mismo con nuestros sentimientos. Nuestra alma podría sentir frío sin referirlo ni a un pie ni a una mano, tal como siente la alegría por una buena noticia y el pesar, sin referirlos a ninguna de las partes del cuerpo. Y si refiere el dolor y ciertos placeres, el sentimiento de quemadura, el cosquilleo, etc., a alguna parte de su cuerpo, mientras está unida a él, es sólo porque el autor de su unión con el cuerpo lo ha establecido así con absoluta libertad; sólo para que pueda velar mejor por conservar la máquina que le está unida. Si desapareciera esta razón, ya no tendría necesidad de referir fuera de sí sus sentimientos; sin embargo, seguiría siendo susceptible de la modificación que llamamos dolor, placer, frío, calor. Dios podría imprimirle todas estas modificaciones sin ajustarse a ninguna causa ocasional o ajustándose a una causa ocasional que no fuera ningún cuerpo, sino los pensamientos de algún espíritu. Al autor del *Arte de pensar* le asiste la razón cuando dice «que es muy posible que un alma separada de un cuerpo sea atormentada por el fuego del infierno o del purgatorio, y que sienta el mismo dolor que se siente cuando uno se quema, pues incluso cuando estaba en el cuerpo, el dolor de la quemadura estaba en ella y no en el cuerpo, y se trataba sólo de un pensamiento de tristeza que experimentaba con ocasión de lo que sucedía en el cuerpo al que Dios la había unido».[92] Pero no tiene razón cuando supone que Dios habría de disponer una cierta porción de la materia con respecto a un espíritu de tal modo que el movimiento de esta materia fuera ocasión para que el espíritu tuviera pensamientos aflictivos. Un ser completamente inmaterial podría cumplir esta función de causa ocasional,

92. *Art de penser*, I, IX, 86.

y en ese caso nuestra alma podría sentir el mismo placer que llamamos sensual y corporal. Podría, digo, sentirlo sin referirlo a una boca o a una oreja, como hacemos ahora con el placer de la buena comida y de la música. De aquí resulta que el placer de cualquier especie puede lograr la felicidad del alma sea cual sea el estado en que la supongamos, unida o no a la materia. Esto merecería un discurso aparte. Si el gacetillero de la *République des Lettres* no hubiera estado enfermo al aparecer la disertación del señor Arnauld, la habría refutado, pero consideró que sería demasiado tarde refutarla cuando su salud le permitiera tomar la pluma.

1. *Se hicieron circular falsedades contra sus costumbres.*

Lo hicieron pasar por glotón, por impúdico, por nuevo Sardanápalo; y como, siguiendo con la costumbre de aquellos siglos,[93] aceptó a algunas mujeres que amaban la filosofía entre sus discípulos, hicieron pasar su escuela por un verdadero burdel. Decían que la cortesana Leontio, que había llegado a tener curiosidad por la filosofía y se había dirigido a él, no había interrumpido su primer oficio, y que complacía con su cuerpo a toda la banda y en especial a Epicuro abiertamente.[94] No se contentaron con esparcir estas maledicencias en la conversación; las insertaron en libros y, lo que es más injusto, fabricaron cartas lascivas que se publicaron con el nombre del filósofo.

Siendo enemigo suyo Diótimo Estoico, lo vulneró amarguísimamente, publicando con nombre de Epicuro cincuenta cartas impúdicas y escandalosas; como también las referidas a Crisipo, ordenándolas como si fuesen del mismo Epicuro.[95]

93. Véase Gassendi, *De vita et moribus Epicuri*, VII, 5.
94. «Quae philosophiae overam navare cum incoepisset non ideo scortari destitit, sed Epicureis omnibus in hortis se prostituit, et palam quidem Epicuro», Ateneo, XIII, 588.
95. Diógenes Laercio, X, 3 [trad. cit.].

Poseemos aún una carta atribuida a Leontio, pero es una pieza inventada. En ella se finge que Leontio da cuenta a Lamia de las penas que tenía que sufrir al lado de Epicuro, viejo de ochenta años, recaído en la infancia, cubierto de piojos y de tan mal humor que no dejaba de gruñir contra su querida y de fastidiarla con sus sospechas:

Nada hay, a mi juicio, más enojoso que volver a la infancia cuando se es viejo. Así es como el tal Epicuro se comporta conmigo, desaprobándolo todo, arrojando sospechas sobre todas las cosas, escribiéndome enigmáticas cartas. Echaría del jardín a la misma Venus, como si él fuera Adonis, cuando ya ha alcanzado los ochenta. Tan lejos estoy de sentir amor por ése, que está no sólo lleno de piojos sino completamente enfermo y contraído por la vejez, y que no con injusticia lleva vellones en vez de píleos, etc.[96]

Que esta carta es una ficción resulta evidente, pues Leontio murió antes que Epicuro y éste sólo vivió poco más de setenta y un años.[97] Lo que hay de cierto es que Metrodoro, uno de los mejores amigos de Epicuro, se acostaba con esta Leontio; quizá se había casado con ella o, en el peor de los casos, la tenía como concubina; ahora bien, en el paganismo el concubinato apenas era motivo de censura. Danae, hija de Leontio, no fue más casta que su madre.[98] Algunos sostienen que Leontio se acostó con un tal Corniades, y que éste sabía cuántas veces, pues llevaba un registro de sus desenfrenos, y cuando quería repasar en su memoria sus mejores éxitos y jornadas, consultaba el diario escrito.

No se equivocaba –son las palabras de Gassendi– quien entiende como surgido de esta camaradería lo que Plutarco escribe de que Corniades acostumbraba a evocar en una suerte de diario

96. Del libro segundo de Alcifrón, en Gassendi, *De vita et moribus Epicuri*, VII, 2.
97. Metrodoro y Leontio, su concubina, dejaron un hijo de quien Epicuro hace mención en su testamento como un huérfano al que recomienda. Véase Gassendi, *ibidem*, 6.
98. Ateneo, XIII, 593. Véase el artículo «Leontio», observación D.

cuántas veces había tenido relaciones con Hedia y con Leontio, había bebido vino tasio o comido opíparamente.[99]

Otros sostienen que Gassendi se ha dejado confundir aquí por el traductor latino de Plutarco, y que el griego afirma que las personas modestas y sabias no conservan en su espíritu las imágenes de los placeres pasados y no hacen lo que convirtió a Corniades en objeto de burla; no recitan como si leyeran en sus registros o en sus libros de cuentas las veces que han tenido algún asunto con Hedia o con Leontio, etc. Quienes sean capaces de entender el griego podrán juzgar sobre su verdadero sentido. Yo preferiría seguir el de Gassendi.

Y no es nada verosímil que hombres honestos y moderados se demoren en pensamientos de este tipo, o que hagan cosas por las que aquél se burla de Corniades, como recopilar en una suerte de diario cuántas veces tuvo relaciones con Hedia o Leontio, dónde bebió vino tasio o qué día comió más espléndidamente. Pues tanta orgía y adhesión del espíritu en la evocación revela una feroz y brutal excitación y furor del mismo por los placeres que se están gozando o que se esperan.[100]

Véase en Gassendi, en el libro VII de la *Vida de Epicuro*, una sólida refutación de las calumnias que he referido. Véase también la observación N. Observad que en este pasaje de Plutarco me parece que habría que leer *Karneaden* en lugar de *Korniaden*, pues sabido es que uno de los amigos de Epicuro se llamaba Carnéades. He citado, sobre este tema, un pasaje de Cicerón en la observación M del artículo «Arcesilao».

K. *Hubo un tránsfuga de su grupo que habló muy mal de él.*

Tales personas, con frecuencia, denigran furiosamente el partido que abandonan. El deseo de vengarse de alguna injuria o de

99. *De vita et moribus Epicuri*, VII, 1.
100. Plutarco, *Tractatus quod non posse suaviter vivi iuxta Epicurum*, 1089c, de la versión de Xylander.

hacer creer que no se han marchado por inconstancia los empuja a desprestigiarlo; y por más sospechosos que sean, no dejan de encontrar muchos crédulos. Recuerdo haber leído que una religiosa que salió de Port Royal muy descontenta difundió varios pequeños cuentos que los jesuitas invocaron en sus escritos.[101] Pero hablemos del tránsfuga del que aquí se trata. Era hermano de Metrodoro; se llamaba Timócrates. Propagó que en el jardín de Epicuro se efectuaban reuniones nocturnas, de las que sólo con mil dificultades había podido escapar.[102] Dado que entre los discípulos de Epicuro había algunas mujeres, huelga decir qué clase de comentarios se hacían en torno a estas palabras de Timócrates. Llegaron al punto de comparar esos conventículos de Epicuro con el sabbat de las brujas;[103] y no dudo que dijeran lo mismo que acerca de las asambleas de los adamitas.

Además de las reuniones en que comían y bebían juntos, puede comprenderse qué cosas a veces se les reprochó que realizaban en sus cultos nocturnos a la buena diosa.[104]

Además, Timócrates hacía pasar a Epicuro por un tragón y borracho al que los excesos de la glotonería hacían vomitar dos veces diarias.[105] Epicuro no eludió a este desertor de su grupo, sino que escribió contra él y lo trató con dureza. Vemos en una obra de Cicerón que, para insultar a Epicuro, se conjetura que sus peleas con Timócrates eran el fruto de una simple bagatela.

Siendo que Epicuro [...] a Timócrates, hermano de su amigo Metrodoro, porque no sé en qué cuestión filosófica disentía, lo hirió en todos sus volúmenes.[106]

101. Véanse las cartas tituladas *Les imaginaires et les visionaires*.
102. «Añadiendo que aun él apenas se había podido escapar de aquella filosofía nocturna y secreto conventículo», Diógenes Laercio, X, 6 [trad. cit.].
103. «¿Por qué esa camaradería es equiparada a la grey de los compañeros de Ulises, y ahora, por la mayor parte de los nuestros, a la mencionada asamblea de magos?», Gassendi, *De vita et moribus Epicuri*, VII, 1.
104. *Ibidem*.
105. Diógenes Laercio, X, 6.
106. Cicerón, *De natura deorum*, I, 33 [trad. cit.].

Esta objeción carece por completo de buena fe; si en alguna ocasión cabe excusar el arrebato de un escritor, es en disputas similares a las de Epicuro contra su discípulo fugitivo.

L. *Un hombre muy docto sostiene que Epicuro no negó la providencia divina.*

Este sabio se llama señor Du Rondel. Era profesor de elocuencia en la academia de Sedan desde hacía un buen número de años cuando fue clausurada en 1681. Se retiró a Holanda, donde su mérito le hizo encontrar trabajo enseguida; lo llamaron a Maastricht para ser profesor de bellas letras, y allí desempeña su cargo con gran reputación. Antes de dejar su patria, había publicado una edición de Museo en griego y latín con notas,[107] la *Vida de Epicuro* en francés[108] y una disertación *De Gloria*.[109] Desde que está fuera de Francia, ha publicado unas reflexiones sobre un capítulo de Teofrasto,[110] una disertación sobre la silla de Pitágoras[111] y un tratado *De vita et moribus Epicuri*.[112] Es en esta última obra donde ha intentado probar que Epicuro no negó la providencia de Dios. Quienes deseen conocer el mérito de sus producciones y carezcan de ellas, harán bien en consultar a los periodistas que las han comentado.[113] Hallarán una parte de los elogios que merecen su profunda erudición y su penetrante ingenio. Cuando se decida a exhibir los tesoros de su gabinete, el público se convencerá de que los periodistas han de emplear las expresiones más henchidas de elogio, si es que quieren rendirle justicia. Me extendería más sobre esta materia si la amistad que hay entre nosotros no me hubiera enseñado que ello no le complacería. Véase el prefacio al proyecto de este diccionario,

107. En Cramoisi, París, 1678, *in-8°*.
108. En Antoine Cellier, París, 1679, *in-12°*. Se ha reimpreso en Holanda con un título capcioso. Véanse las *Nouvelles de la République des Lettres*, enero de 1686, p. 86.
109. Impreso en Leyden, 1680, *in-12°*.
110. Amsterdam, 1685, *in-12°*.
111. Amsterdam, 1690, *in-12°*.
112. Amsterdam, 1693, *in-12°*.
113. No pretendo haber dado la lista completa.

que le he dirigido. Por lo demás, no cabe sostener más docta y sutilmente la paradoja de la ortodoxia de Epicuro en lo tocante a la providencia. No ha olvidado invocar el *vis abdita quaedam* ['una cierta fuerza oculta'] de Lucrecio.[114] Cuando el señor Minutoly supo que había aparecido este libro del señor Du Rondel, me escribió que en la colección de Jean-Michel Brutus hay «una carta de Pedro Victorius a Giovanni della Casa, arzobispo de Benevento, que gira en torno a la cuestión de si Lucrecio, al invocar a Venus al inicio de su poema, no peca contra la doctrina de Epicuro, y en torno a si esto es compatible con la inacción que este filósofo atribuía a los dioses».

M. *Se han alzado tantos ilustres defensores de su moral.*

El docto Gassendi observa que, en cuanto empezaron a resucitar las bellas letras en el siglo XV, surgieron personas hábiles que se pronunciaron a favor de Epicuro, oprimido bajo un cúmulo de prejuicios tras tantos siglos de barbarie

Epicuro fue tenido por infame a lo largo de la serie de siglos en que las bellas letras yacieron sepultas. Pero apenas empezó a sacudirse el polvo de los libros más cultos, que volvieron a las manos de los eruditos, hace unos dos siglos, casi todos se aplicaron a defenderlo.[115]

Nombra a Filelfo, Alejandro de Alejandro, Coelius Rhodiginus, Volaterran y Juan-Francisco Pico.[116] Señala, sobre palabra de Juan Tritemo, que Bautista Guarino realizó un libro sobre la escuela de Epicuro. Añade que Antonio Bonciario había compuesto otro para defender que Epicuro, entre todos los filósofos antiguos, fue el que más se acercó a la verdad.[117] Finalmente, aparte de Palingenio, de quien refiere varios ver-

114. Du Rondel, *De vita et mortibus Epicuri*, p. 79.
115. Gassendi, *De vita et moribus Epicuri*, VII, VII, 224.
116. Me sorprende que olvide a Lorenzo Valla.
117. Véanse las palabras de Gassendi, en el artículo «Bonciario», observación C, cita de la nota 6, donde he detectado un error.

sos en alabanza de Epicuro, observa que André Arnaud, autor provenzal, hizo una apología de este filósofo:

André Arnaud de Forcalquere, prosenescal en esta provincia, publicó en un librito titulado *Juegos*, entre otras cosas, una apología de Epicuro, muy breve en realidad, de escasas páginas. En ella, sin embargo, se recogen cosas sobre todo de Laercio, y también de Séneca, y se demuestra que este instruidísimo hombre puso la primera premisa para que Epicuro fuera injustamente hostigado y despedazado por sus adversarios.[118]

Los curiosos me agradecerán poder hallar aquí una aclaración más extensa tocante a esta apología. Se la debo al atento y muy docto señor Minutoly,[119] que me escribió en el mes de noviembre de 1693:

Encontré el otro día un librito impreso en Avignon titulado *Andreae Arnaudi, Joci, Epistolae, Rara, Epigrammata, Tumuli Apologiae*. Esta última clase de piezas incluye las apologías de Baco, Epicuro, Falaris y Apuleyo [...] En la sección de epísto-las hay una de *Guillermo Arnaud*, donde tras haberle hablado favorablemente de Ravisius Textor, cuyos diálogos le enviaba como una novedad, le dice: «En el noveno diálogo te asombrarás de que Textor, cuyas palabras tanta doctrina demuestran, sea tan mal testimonio a propósito del placer en Epicuro, y no se haya dado cuenta de que si Epicuro opinaba como un Sardanápalo, de hecho era muy estoico, si fingía bacanales, vivía como un clérigo. Epigr. 152.

> Nam licet illecebris hominem velit esse beatum,
> stoicus interea moribus ipse fuit.*

Esto escribía Frusio, pero tú lo explicabas y enseñabas hace poco con más soltura, cuando, admirablemente, llevabas a la parado-

118. Gassendi, *De vita et moribus Epicuri*, VII, VIII, 224.
119. Pastor y profesor en Ginebra.

* 'Pues aunque quiso que el hombre fuera feliz con las seducciones, / entretanto él mismo fue de costumbres estoicas.'

ja la opinión sobre Baco, Epicuro, Falaris y Apuleyo. Oh, qué feliz sería nuestra época: si todos fueran Epicuros, no habría hipocresía; si todos fueran Bacos, no habría bacanales; si todos fueran Falaris, no habría injusticias; si todos fueran Apuleyos, no faltaría la elocuencia».

He olvidado decir que Gassendi menciona a Ericio Puteano como uno de los que han alabado a Epicuro. El famoso don Francisco de Quevedo dio a la imprenta una apología de este filósofo en Madrid en 1635. Su libro se titula: *Epicteto Español en versos con consonantes, con el origen de los estoicos y su defensa contra Plutarco, y defensa de Epicuro contra la opinión común.*[120] No he visto la que Sarrazin ha escrito en francés a favor de la moral de Epicuro. El señor Colomiés la menciona en la página 125 de su *Biblioteca escogida.* He visto, en cambio, las reflexiones del señor De St. Évremond sobre esta materia, curiosas y de buen gusto. Se encuentran en la edición de sus obras, reproducida en Holanda en 1693, al final del tercer tomo. Se habían impreso en Amsterdam en 1684, con tres o cuatro piezas del propio autor. El señor barón de Coutures publicó la moral de este filósofo con reflexiones en 1685; ese mismo año la edición de París fue copiada dos veces en Holanda.[121] Su libro muestra a Epicuro desde un ángulo muy bello, y merece un panegírico. Nos presenta al canciller de la Iglesia y de la Universidad de París a modo de apologista de Epicuro.[122] La Mothe le Vayer[123] y Sorbière[124] han desempeñado el mismo papel; pero no creo que en ningún país ni tiempo en que se haya escrito a favor de este filósofo, se haya igualado a nuestro Gassendi. Cuanto ha hecho a este propósito constituye una obra maestra, la compilación más bella y juiciosa que pueda verse, con la disposición más nítida y mejor ordenada. El caballero señor Temple,

120. Nicolás Antonio, *Bibliotheca hispana, sive Hispanorum*, I, 354.
121. Véanse las *Nouvelles de la République des Lettres*, enero de 1686, art. IX, p. 86.
122. El señor Coquelin, en la aprobación del libro, que consta de cuatro páginas.
123. *Traité de la vertu des païens*, en el vol. V de sus *Oeuvres*, *in-12°*.
124. Carta XXXIII, *in-4°*.

tan ilustre por sus embajadas y por sus bellos libros, se ha revelado hace poco un defensor de Epicuro particularmente hábil.[125]

N. *Él y muchos de sus seguidores poseían una mala doctrina y vivían bien.*

Nada puede extirpar en mayor medida la devoción del corazón del hombre y provocar la renuncia completa al culto de Dios, que creer en un Dios que no produce ni bien ni mal al género humano, que no castiga a quienes lo ofenden ni recompensa a quienes lo sirven. Aun los cristianos más devotos, si son sinceros, admitirán que el vínculo más fuerte que los une a Dios es considerarlo bajo la idea del bienhechor, pensar que distribuye infinitos premios a quienes lo obedecen, pero que, además, castiga eternamente a quienes lo ofenden. Estamos ante un hombre que cumplía los deberes religiosos, siguiendo la costumbre de su país,[126] de manera absolutamente desinteresada, por cuanto profesaba la creencia de que los dioses no distribuían ni penas ni recompensas.[127] «Era muy asiduo a los templos, y la primera vez que lo vio Diocles no pudo evitar exclamar: ¡qué fiesta, qué espectáculo para mí ver a Epicuro en un templo!,[128] todas mis sospechas se desvanecen, la piedad recobra su sitio, y nunca he visto mejor la grandeza de Júpiter que ahora que veo a Epicuro de rodillas. Oh, fiesta para los ojos, etc.» Añado las palabras de Laercio: «Su disposición de piedad para con los dioses, su amor a la patria fueron indescriptibles».[129] Según algunos, significan «que mantuvo una adhesión inefable a la piedad y al amor a la patria»,[130] pero hasta ahora las edi-

125. Véanse sus *Oeuvres mêlées*, que se han traducido del inglés al francés y se han impreso en Utrecht en 1694.

126. Se le veía incesantemente en los templos. Hacía muchos sacrificios y ofrendas, etc. Du Rondel, *Vie d'Épicure*, p. 29. Véase la continuación del pasaje; en la edición latina, p. 60.

127. *Ibidem*, p. 34 de la edición francesa.

128. Véase una aplicación de esto en las *Nouvelles de la République des Lettres*, diciembre de 1684, en el catálogo de los libros nuevos, núm. 11.

129. Diógenes Laercio, X, 10 [trad. cit.].

130. Gassendi ha traducido: «Pues hubo en él una inefable inclinación de santidad para con los dioses y de amor a la patria».

ciones de Laercio nos han proporcionado otra interpretación. Las palabras griegas quieren decir que Epicuro no relajó nunca ni su culto a los dioses ni su celo por el bien de la patria: «Pues ¿qué diré de su culto a los dioses y de su amor a la patria, que mantuvo con toda constancia hasta el final?». Parece que el traductor no leía *alektos* ['indecible'], como figura en el texto impreso, sino *alêktos* ['constante']. De cualquier manera que lo traduzcamos, se trata de un gran elogio a la piedad de Epicuro.

Para refutar definitivamente a quienes lo acusan de glotonería, basta remitirlos al testimonio que, en lo que respecta a la frugalidad, rindieron de él sus propios enemigos. Mirad en Séneca, quien, en calidad de gran estoico, había de atacarlo en toda ocasión a poco que las apariencias le fuesen contrarias; no deja de conceder que en el jardín de Epicuro la comida era muy mala:

Por ello evoco con particular complacencia –dice– las sentencias escogidas de Epicuro, para demostrar a esos que se acogen a él, impulsados por una torpe esperanza, y piensan que van a encontrar una cobertura para los propios vicios, que adondequiera que vayan han de vivir honestamente. Cuando visitares sus pequeños jardines, ante la inscripción que hay en ellos: «Huésped, aquí estarás bien, aquí el bien supremo es el placer», encontrarás a tu disposición al guardián de esa morada, quien, hospitalario, afable, te acogerá ofreciéndote la polenta y sirviéndote agua en abundancia, y te preguntará: «¿Has tenido una acogida satisfactoria? Estos jardincitos –proseguirá– no excitan el hambre, sino que la sacian; ni acrecientan la sed mediante la misma bebida, sino que la apagan con un remedio natural y gratuito».[131]

Poco faltaba, según esta confesión de Séneca, para que los huéspedes de nuestro Epicuro vivieran a pan y agua. Véanse unas cuantas autoridades similares en el libro que cito.[132] En cuanto al placer venéreo, no sólo las máximas y los consejos

131. Séneca, *Epistolae*, XXI [trad. cit.].
132. Gassendi, *De vita et moribus Epicuri*, VI, 3-4.

de Epicuro eran sabios en extremo,[133] sino que predicaba en tal medida con el ejemplo, que Crisipo, su perpetuo antagonista, se vio obligado a explicar este fenómeno por la insensibilidad de temperamento que le imputaba.

Estobeo escribe que hubo alguien que dijo que el sabio no había de estar dominado ni por el amor ni por la ira, y prueba esto con el ejemplo de, entre otros, el mismo Epicuro. Pero Crisipo lo contradijo y, en lo concerniente a Epicuro, se opuso a concluir nada de su ejemplo, por cuanto se trataría de alguien carente de sensibilidad.[134]

Remito a los bellos libros de Gassendi;[135] pero no puedo olvidarme de estas palabras de Cicerón:

Y para mí, realmente, el hecho de que Epicuro fuese un hombre de bien y que *muchos epicúreos* hayan sido y sean hoy fieles en la amistad, constantes y serios en toda su conducta y no regulen sus decisiones de acuerdo con el placer, sino con el deber, es prueba de que es mayor la fuerza de la virtud y menor la del placer. En efecto, algunos viven de tal modo que su vida desmiente sus palabras. Y, así como de los demás se piensa que tienen mejores palabras que hechos, de éstos me parecen mejores los hechos que las palabras.[136]

Veis aquí a Epicuro y a muchos de sus seguidores ornados con el elogio de buenos amigos, personas honestas, personas graves que cumplían escrupulosamente los deberes de la virtud. La única objeción es que no vivían según sus principios –objeción no menos cierta contra los ortodoxos, pero respecto a ellos mil veces más vergonzosa–. Cicerón constata que nada cabe decir de las costumbres de Epicuro, y que el único reproche es haber carecido de suficiente espíritu para concordar opiniones y conducta.

133. Véase Diógenes Laercio, x, 118.
134. Gassendi, *De vita et moribus Epicuri*, vii, 4; cita a Estobeo, *Sermones*.
135. *Ibidem* y caps. 5-7.
136. Cicerón, *De finibus*, ii, 25 [trad. cit.].

Esa doctrina que defiendes, los preceptos que has aprendido y que apruebas, arruinan la amistad desde sus cimientos, aunque Epicuro, en realidad, la ensalce hasta las estrellas. «Él mismo –dirás– cultivó las amistades.» Pero ¿quién niega que haya sido un hombre bueno, afable y humano? En estas discusiones se trata de su pensamiento, no de sus costumbres.[137]

Sorprenderá quizá que si Epicuro practicó una moral tan bella, se haya encontrado con una infamia que ha vuelto odiosa su escuela y su memoria durante muchos siglos por todas partes donde se lo ha conocido. Me limitaré a tres pequeñas observaciones. Primero, que en esto como en otras muchas cosas es preciso reconocer el imperio de la fatalidad. Hay personas felices y personas desdichadas; ésta es la mejor razón que cabe dar de su diversa fortuna. Digo, en segundo lugar, que la concurrencia de Epicuro con el célebre filósofo fundador de los estoicos le trajo enojosas consecuencias. Los estoicos hacían profesión de una moral severa; pleitear con esa gente tenía más o menos el mismo inconveniente que hoy en día tener conflictos con los devotos. Involucraban a la religión en la querella; esparcían el temor de que la juventud se pervertía y alarmaban a todas las personas de bien. Y sus delaciones eran creídas; el pueblo se persuade fácilmente de que el celo verdadero y la austeridad de las máximas van siempre juntos. No había, pues, mayores destructores de reputaciones que esa gente. Y, por tanto, no resulta extraño que, a fuerza de desacreditar a Epicuro y de emplear contra él piadosos fraudes y cartas inventadas, forjaron impresiones desfavorables que han persistido mucho tiempo. Digo, en tercer lugar, que era fácil atribuir un mal sentido a las opiniones de este filósofo, y asustar a las personas de bien, con el término *placer* de que se servía. Si se hubieran añadido siempre sus explicaciones, nadie se habría irritado; pero se dejaban de lado con todo cuidado cuantas aclaraciones le eran favorables. Se encontró, además, con algunos epicúreos que abusaron de su doctrina. No es que se enviciaran en su escuela, pero tuvieron

137. *Ibidem* [trad. cit.].

la astucia de cubrir sus desenfrenos bajo la autoridad de un nombre tan grande.

Así, no se entregaban a la sensualidad impulsados por Epicuro, sino que, dados al vicio, esconden su corrupción en el seno de la filosofía, y acuden a donde oyen alabar el placer. Y no consideran cuán sobrio y seco es el placer de Epicuro –al menos así lo entiendo yo–, sino que se precipitan hacia ese nombre, en busca de alguna autoridad y algún velo para sus desenfrenos.[138]

Consultad lo que dice Gassendi, que desarrolla esto de maravilla y muestra de qué manera muchos grandes hombres, arrastrados por la corriente y sin examinar las cosas a fondo, han ido siguiendo a lo largo de los siglos los prejuicios establecidos. Varios padres están en dicho caso; pero Gregorio Nacianceno no se dejó engañar,[139] y recuerdo haber leído en Orígenes[140] que los seguidores de Epicuro se abstenían del adulterio tanto como los estoicos, aunque fuera por un motivo diferente.

O. *Su moral era muy buena en lo tocante a la obediencia que se debe a los magistrados.*

Hemos visto más arriba cómo se le alaba por no haber variado nunca en su celo por el bien de la patria.[141] En los momentos enojosos, no se marchó, sino que quiso tomar parte de los males que sufrían sus compatriotas. Se alimentó de habas y alimentó con ellas a sus discípulos cuando Demetrio asedió Atenas; las compartió con ellos, contadas una a una: «Fabas cum ipsis ad numerum partitum».[142] Deseaba buenos soberanos, pero se sometía a los que gobernaban mal.[142bis]

138. Séneca, *De vita beata*, XII, 625 [trad. de J. Marías, Madrid, Alianza, 1981]. Véanse los *Pensées sur les comètes* [de Bayle], p. 535.
139. Reconoció que las costumbres de Epicuro eran muy ordenadas. *Iambi*, XVIII. Véase Gassendi, VII, 4.
140. *Origenes contra Celsum*, VII, 375.
141. Observación N.
142. Plutarco, *Demetrius*, 905a.
142bis. «Nunca dejó de hacer votos por la prosperidad de la república y por el

Constituye ésta una máxima muy necesaria para el bien público; es el fundamento de la seguridad de todos los Estados. Soy testigo, y no juez, decía un sabio moderno,[143] de la vida de los príncipes, y, aunque no apruebe su conducta, me atendré firmemente al viejo oráculo: «Bona tempora voto expere, qualiacunque tolerare» ['Hay que hacer votos por que los tiempos sean buenos, pero soportar los que se presenten']. Es algo tomado de Tácito,[144] y se encuentra también en la arenga que un emperador dirigió a sus soldados: «Es necesario que los hombres nobles y moderados deseen lo mejor, pero acepten todo lo que se presente».[145]

P. *Tras su muerte alcanzó mucha mayor celebridad que en vida.*

Séneca no olvida a Epicuro cuando habla de numerosos grandes hombres que en su siglo no habían obtenido la justicia que merecían.

¡Cuántos hubo –dice– cuyos éxitos llegaron a la notoriedad después de la muerte! ¡A cuántos la fama no les acogió en vida, pero, en cambio, desenterró su recuerdo! Te das cuenta en qué grado admiran a Epicuro no sólo los más doctos, sino hasta la turba de los ignorantes; él fue, con todo, desconocido en la propia Atenas, en cuyos arrabales llevaba una vida oculta. Es por ello por lo que, habiendo sobrevivido no pocos años a su querido Metrodoro, en una de sus cartas, después de haber elogiado con grato recuerdo su amistad con Metrodoro, añadió por último que ni a él ni a Metrodoro, en medio de tanta ventura, les había perjudicado lo más mínimo que la noble Grecia les hubiese tenido no sólo olvidados, sino casi como personas desconocidas.

---

viejo régimen, pero tuvo confianza en el presente y en los soberanos que concedía la suerte. Cuando hubo magistrados iracundos, fue paciente y dócil; cuando ellos fueron buenos y moderados, él fue agradecido y complaciente», Rondellus, *De vita et moribus Epicuri*, p. 216.

143. Balzac, Carta XXIV del libro XIV, p. 613 de la ed. *in-folio*.

144. *Historiae*, IV, 8.

145. Alexander Severus, en Herodiano, VI, III, 262.

Así pues, ¿acaso no fue él descubierto después que hubo dejado de existir?, ¿acaso su doctrina no se manifestó con esplendor? Metrodoro reconoce también esto en una de sus cartas: que ni él ni Epicuro fueron conocidos lo suficiente, pero que después de él y de Epicuro iban a conseguir un nombre importante e ilustre los que se animasen a seguir sus huellas.[146]

Observad que, en tiempos de Séneca, no sólo los doctos sino también los ignorantes sentían admiración por Epicuro. Un padre de la Iglesia atestigua que Metrodoro no se nutría de ilusiones o vanas esperanzas al imaginarse que la escuela de Epicuro, su buen amigo, lograría más repercusión en los siglos futuros que durante su vida. Lactancio declara que esta escuela fue siempre más floreciente que las demás.[147]

Q. *Plutarco tuvo la equidad de mostrar que nada de lo que contenía esa obra era indigno de un filósofo.*

Es notoria su prevención contra Epicuro, y no cabe duda por tanto de que no lo favorece y de que si lo defiende es porque encuentra improcedentes las críticas que le hacen. Empieza por decir que «lo destrozaban tachándolo de hombre impúdico que había presentado de modo inoportuno una conversación ni bella ni honesta ni, aún menos, necesaria, dado que parecía de una extrema incontinencia que, en un banquete al que asistían muchos jóvenes, un hombre viejo y anciano como él hiciera mención de las obras de Venus ante los adolescentes y propusiera la cuestión de si es mejor tener relación con las mujeres antes o después de la cena».[148] Añade a continuación que «Zopiro el médico, muy versado» en la lectura de este filósofo, describió así a estos críticos:

No habían leído con suficiente diligencia el convite de Epicuro, porque él no había pretendido tratar esta cuestión desde el co-

146. Séneca, *Epistolae*, LXXIX, 325 [trad. cit.].
147. «La escuela de Epicuro siempre fue más célebre que las restantes», Lactancio, *Institutiones divinae*, III, 17.
148. Plutarco, *Conversaciones de mesa*, III, 6; utilizo la versión de Amyot.

mienzo, como tema expresamente escogido, para acabar también su plática hablando de lo mismo, sino que, tras hacer levantar a los jóvenes de la mesa, para que pasearan después de cenar, empezó a disertar sobre ello con objeto de inducirlos a la continencia y templanza, y para separarlos de las apetencias disolutas como de algo que siempre tiene el peligro de hacer caer al hombre en algún inconveniente, pero que es aún más perjudicial para quienes las ejercen después de haber bebido y comido mucho en un festín. Y aun cuando hubiera tomado como tema principal –dice– el disertar sobre ese punto, ¿es impertinente e impropio por completo de un filósofo tratar de inquirir sobre el tiempo justo y adecuado para acostarse con las mujeres?, o bien (siendo cierto que es muchísimo mejor hacer tal ejercicio en el momento oportuno y con razón que de otro modo) ¿es deshonesto platicar sobre ello en la sobremesa de un festín, aun no siendo impertinente discutirlo en otro sitio? Por lo que a mí concierne, me parece, al contrario, que cabría reprender y censurar con razón a un filósofo que discutiera públicamente, en pleno día y en su escuela, ante toda clase de personas, en torno a esta materia. Pero con la mesa puesta, ante sus familiares y amigos, en el momento en que a veces es oportuno desviar, mientras se bebe, una conversación tibia o fría, ¿cómo queremos que sea deshonesto decir y oír cosas saludables y útiles para los hombres respecto al uso de la compañía de las mujeres? En cuanto a mí, por el perro,[149] preferiría que los descuartizamientos de Zenón hubieran sido presentados en algún libro de banquete y en algún gozoso tratado, y no en una composición tan grave y tan seria como son los libros sobre el gobierno de la cosa pública.[150]

Tenemos, pues, que Epicuro es justificado en este punto por un escritor que no era muy amigo suyo; lo vemos, digo, justificado en lo tocante al fondo y a las maneras contra un montón de maledicentes que se equivocaban en el fondo y que re-

149. Era un juramento entre los antiguos griegos.

150. «Per canem adiuro, optare me suos illos diamerismos obscaenos Zenonem convivio aliquo aut ioco quam in tam serio de republica opere posuisse», Plutarco, *Conviviales disputationes*, III, VI, 653.

ferían de mala fe las circunstancias. Pero hay otra clase de justificación. Plutarco lo imita: trata en la mesa de la misma cuestión; la vuelve de todos lados; razona sobre ella como un gran maestro. No obstante, es uno de los autores más graves del paganismo, y el que se declaraba de manera más constante a favor de las buenas costumbres. Esto ha de enseñar a nuestros falsos devotos y falsos delicados, que se escandalizan temerariamente de la libertad que nos hemos dado en este diccionario de referir las llamadas materias de la carne. Nuestros médicos cristianos –hablo incluso de quienes cuidadosamente cultivan un carácter grave y manifiestan un gran celo por la pureza de las costumbres– ¿no tratan la misma cuestión que se censuraba a Epicuro haber tratado? Cualquiera que sea su estilo, ¿pueden examinarla sin remover porquerías y sin ofrecer al espíritu una infinidad de imágenes obscenas? Pero ¿no sería ridículo pretender con este pretexto que no deban discutirla, por más útiles que puedan ser los reglamentos, las precauciones, las observaciones que despliegan? Observad que Amyot, obispo de Auxerre y gran capellán de Francia, no tuvo ningún escrúpulo en publicar en francés el capítulo del que he citado unos fragmentos. Con todo, está repleto de materias carnales, que él vertió con gran naturalidad. Admitamos también que la moraleja de Plutarco es muy bella; quiere, por un principio de religión, que se utilice la noche:

Pues no todo el mundo –dice– tiene tanto tiempo libre como Epicuro, ni provisión para toda la vida de esa gran tranquilidad que él decía haber adquirido mediante las letras y el estudio de la filosofía, sino que hay quienes se encuentran acosados cada día por muchos asuntos y desempeños que los atormentan infinitamente, para los cuales no es bello ni bueno exponer el cuerpo así extenuado, quebrantado y debilitado a una furiosa explosión de concupiscencia. Así pues, dejemos que mantenga, por su parte, su loca opinión de que los dioses, siendo inmortales y bienaventurados, no se cuidan ni entrometen en nuestros asuntos; pero nosotros, obedeciendo las leyes, usos y costumbres de nuestro país, según debe hacer todo hombre de bien, procuremos entrar por la mañana, tras acabar de hacer ese acto, en el templo y

echar mano de los sacrificios. Es honesto, en efecto, que, interponiendo la noche y el sueño entre dos, y poniendo en ello suficiente espacio e intervalo, nos vengamos a presentar puros y limpios, como si nos hubiéramos levantado en un día nuevo con todo el pensamiento nuevo, tal como dice Demócrito.[151]

R. *La doctrina que rechaza la providencia de Dios y la inmortalidad del alma priva al hombre de una infinidad de consuelos.*

Plutarco prueba esto con tal solidez que, tras haber leído su exposición, resulta asombroso en extremo el poder que las primeras impresiones de ciertos objetos ejercen sobre nuestro espíritu. La primera idea que se presenta a quienes intentan examinar el estado irreligioso es la de una libertad mundana muy feliz, en la que todas las ansias se satisfacen sin temor ni remordimiento alguno. Esta idea se arraiga tan profundamente en el alma y ocupa de tal suerte su capacidad, que si alguien nos dice que el estado de un hombre piadoso es, en materia de ventajas temporales, incomparablemente mejor que el de un epicúreo, lo rechazamos como mentira absurdísima. Y, sin embargo, la supuesta mentira tiene de su parte una multitud de razones muy fuertes, como ha mostrado Plutarco. Su buena fe en este punto de la discusión me parece estimable, siempre que se haya dado cuenta de cómo sus razones podían servir para disculpar el epicureísmo. Pues si es cierto que negando la providencia de Dios y la inmortalidad del alma, uno se priva de mil dulzuras y consuelos, entonces Epicuro no escogió la hipótesis filosófica que enseñaba por motivos de interés, por amor propio o por adhesión al placer. Si su determinación procediera de semejantes motivos, habría más bien escogido la otra. Hay mucho que decir sobre la materia, pero vale más remitirlo a otro libro,[152] donde examinaré también una objeción propuesta por el señor Le Fèvre contra Plutarco. Le acusa de haberse contradicho, y para probarlo alega aque-

151. *Ibidem*, 655.
152. En la continuación de *Pensées diverses sur les comètes.*

llo que Plutarco señaló, discutiendo contra Epicuro, sobre las ventajas y la felicidad temporal de la religión, y algo que el propio Plutarco sostuvo en otro sitio: que la superstición es peor que el ateísmo.[153]

s. *Algunos apologistas de Epicuro debieran haberse esforzado en mostrar que su impiedad emanaba naturalmente de la existencia eterna de la materia.*

Entre los físicos paganos se dio una gran variedad de opiniones en torno al origen del mundo y la naturaleza del elemento o elementos que, a su entender, formaban los cuerpos particulares. Algunos defendieron que el agua fue el principio de todas las cosas. Otros atribuyeron esta cualidad al aire; otros al fuego, a unas partículas *homogéneas*, etc. Todos estaban, sin embargo, de acuerdo en un punto: que la materia del mundo no había sido producida. La cuestión de si alguna cosa había sido hecha de la nada no cabía discutirla; todos convenían en que tal cosa era imposible. En consecuencia, la eternidad independiente que Epicuro asignaba a los átomos no era una opinión que las otras escuelas pudieran condenar en razón de esta existencia necesaria e increada, pues todas ellas atribuían la misma naturaleza a los principios que admitían. Ahora bien, declaro que, una vez sentada esta impiedad –que Dios no es el creador de la materia–, es menos absurdo sostener, como los epicúreos, que Dios no es el autor del mundo y no se entromete en su conducción, que sostener, como muchos otros filósofos, que lo ha formado, lo conserva y es su director. Siendo esto cierto, quienes lo decían no dejaban de hablar inconsecuentemente; se trataba de una verdad intrusa, que no entraba en su sistema por la puerta, sino por la ventana, pues si se encontraban en el buen camino, era por haberse desviado de la ruta tomada al comienzo. De haber sabido seguirla, no habrían sido ortodoxos; por lo tanto, su ortodoxia era un producto bastardo y monstruoso, surgido accidentalmente de su

153. Tanaquil Le Fèvre, prefacio de su traducción del tratado de Plutarco acerca de la *Superstición*. Véase también el final de sus notas sobre este tratado.

ignorancia; la debían a su incapacidad de razonar bien. Este reproche es mucho más fuerte si cabe en lo tocante a los filósofos anteriores a Anaxágoras, puesto que explicaron la generación del mundo sin intervención del dedo de Dios.[154] Admitiendo, acto seguido, la providencia de Dios, razonaban mucho peor que quienes sólo la admitían tras haber dejado sentado que el entendimiento divino presidió la ordenación del caos y la primera formación de las partes de este mundo.

Si no dijera nada más, la mayoría de mis lectores se figurarían que proclamo una paradoja tan impía como la propia opinión de Epicuro. Es preciso, pues, desarrollar todo esto con la mayor nitidez posible. A tal efecto, tengo que empezar estableciendo el siguiente fundamento: según el sistema de todos los filósofos paganos que creían en un Dios, existía un ser eterno e increado distinto de Dios, esto es, la materia. Este ser no debía su existencia sino a su propia naturaleza. No dependía de ninguna otra causa, ni en cuanto a su esencia, ni en cuanto a su existencia, ni en cuanto a sus atributos y propiedades. No cabía, pues, decir, sin chocar con las leyes e ideas del orden que son la regla de nuestros juicios y razonamientos, que otro ser pudo ejercer sobre la materia un imperio tan grande como para cambiarla enteramente. Por tanto, quienes dijeron que la materia, que existía por sí misma eternamente sin formar un mundo, empezó a constituirlo cuando Dios se aplicó a moverla de cien maneras diferentes, a condensarla en un lugar y a rarificarla en otro, etc., expusieron una doctrina que choca con las nociones más exactas a las que estamos obligados a conformarnos al filosofar. Si Epicuro hubiera preguntado a los platónicos: «Decidme, os lo ruego, ¿con qué derecho Dios ha privado a la materia del estado en el que había subsistido eternamente?, ¿cuál es su título?, ¿de dónde procede el mandato de hacer esta reforma?», ¿qué le habrían podido responder? ¿Habrían fundado ese título en la fuerza superior con la que Dios estaba dotado? Pero, de ser así, ¿no se le habría hecho actuar según la ley del más fuerte, a la manera de esos conquistadores usurpadores cuya conducta es manifiesta-

154. Véase el artículo «Anaxágoras», observación F.

mente opuesta al derecho, y que la razón y las ideas del orden nos llevan a condenar? ¿Habrían dicho que, siendo Dios más perfecto que la materia, era justo que la sometiera a su imperio? Pero tampoco esto es conforme a las ideas de la razón. El personaje más excelente de una ciudad no tiene el derecho de convertirse en su dueño; no puede dominarla legítimamente a menos que se le confiera esa autoridad. En una palabra, no conocemos otro título legítimo de dominación que el que pueden conferir la cualidad de causa o la de bienhechor o la de comprador o la sumisión voluntaria, etc. Ahora bien, nada de esto se verifica entre una materia increada y la naturaleza divina. Hay que concluir, pues, que Dios no puede convertirse, salvo que viole las leyes del orden, en dueño de esta materia para disponer de ella a su antojo. Si alegáis la relación entre el hombre y los demás animales –el imperio que ejerce sobre las bestias sin haberlas producido ni alimentado–,[155] os responderé que,[156] dado que tal imperio tiene como base sus necesidades o sus pasiones, no puede ayudarnos a comprender que Dios se haya apoderado del mando sobre la materia –Él, que no tiene necesidad de nada[157] y que encuentra en sí mismo el fondo de su infinita beatitud, que no es susceptible de pasión alguna y que no puede hacer ninguna acción que no sea perfectamente conforme a la justicia más exacta–. Un platónico a quien se acuciara de esta manera, se vería forzado a decir que Dios ejerce su poder sobre la materia sólo por un principio de bondad. Dios, diría,[158] conocía perfectamente estas dos cosas: primero, que, sometiéndola a su imperio, no haría nada contra la incli-

155. Se habla así porque se considera a los hombres y bestias en general, y no a un hombre en particular que compra, que alimenta, etc., tal o cual bestia.

156. Se supone que es Epicuro quien responde esto, y no un hombre que ha leído en el Génesis cuál es la fuente legítima de la autoridad que ejercemos sobre los animales.

157. «Pues es necesario que todo el Ser divino goce por sí mismo de una vida eterna con la paz más profunda [...] fuerte por sus propios recursos, sin necesitar de nosotros», Lucrecio, I, 57 [vv. 44-45 y 48; trad. de E. Valentí Fiol, Barcelona, Bosch, 1976].

158. Nótese que sería preciso que este platónico, acuciado por las objeciones de Epicuro, abandonara las opiniones que Plutarco atribuye a Platón acerca del alma de la materia. Véase la observación U, hacia el final.

nación de la materia, la cual, careciendo de sensibilidad, no puede padecer por la pérdida de su independencia; segundo, que se hallaba en un estado de confusión e imperfección, y era un amasijo informe de materiales con los que podía hacerse un edificio excelente, y de los cuales algunos podían ser convertidos en cuerpos vivientes y en substancias pensantes, de modo que quiso comunicar a la materia un estado más bello y noble que aquel en que estaba. ¿Hay aquí algo indigno del ser supremamente justo y bueno? Esto es, me parece, lo más sensato que podría responder un platónico; pero también me parece que Epicuro no pediría nada mejor que ver la controversia reducida a tales términos. Tendría muchas dificultades que proponer:

I. En primer lugar, preguntaría si puede darse un estado más conveniente para determinada cosa que aquel que siempre ha sido el suyo y en el que la han puesto eternamente su propia naturaleza y la necesidad de su existencia. ¿No es semejante condición la más natural que pueda imaginarse?, ¿puede tener necesidad de reforma alguna lo que ha sido ajustado y determinado por la naturaleza de las cosas, por la necesidad a la que debe su existencia todo lo que existe por sí mismo?, ¿no debe esto durar necesariamente una eternidad, y no constituye una prueba de que cualquier reforma llegaría demasiado tarde y, por consiguiente, sería incompatible con la sabiduría del reformador?

II. Pero admitamos la máxima «vale más tarde que nunca» –«praestat sero quam nunquam»–: ¿cómo hará este reformador para cambiar el estado y la condición de la materia?, ¿no habrá de producir el movimiento?, y para ello ¿no habrá de tocarla y empujarla? Si puede tocarla y empujarla, no es distinto de la materia; y si no lo es, os equivocáis cuando admitís dos seres increados: uno, el que llamáis materia; otro, el que llamáis Dios. Si en el universo no hay, en efecto, otra cosa que materia, nuestra discusión se ha acabado: este autor del mundo, este director, esta providencia divina de que se trataba se esfuman. Si es distinto de la materia, no posee extensión alguna; decidme, entonces, cómo

podrá aplicarse a los cuerpos para echarlos de su sitio. El platónico responderá que la materia siempre ha tenido movimiento, y que, por tanto, sólo ha sido preciso dirigirlo; pero le replicarán que, para dirigir el movimiento de ciertos cuerpos, hay que remover otros. Esto se hace patente en las maniobras de los buques y en todas las máquinas; por eso, a una naturaleza divina incorpórea no le sería más fácil dar una nueva determinación a un movimiento existente, que producirlo de nuevo. Notad que Aristóteles encontró absurda la suposición del movimiento eterno de la materia. Refuta muy bien a Platón, según el cual, antes de la formación del mundo, había en los elementos una agitación desordenada.[159] Prueba que se contradice, y observa en general, contra todos los que han enseñado un movimiento desordenado anterior a la existencia del mundo, que proponían un absurdo, por cuanto el movimiento que conviene a más cosas y más tiempo debe ser considerado natural; de donde se sigue que la producción del mundo sería un trastorno del estado de la naturaleza, antes que una introducción del verdadero estado natural:

Además, lo que sucede desordenadamente no es otra cosa que lo que sucede contra la naturaleza, pues el orden más propio de las cosas sensibles constituye ciertamente su naturaleza. Pero es tan absurdo como imposible, digo yo, que haya un movimiento desordenado infinito. La naturaleza de las cosas es, en efecto, la que mantienen la mayoría de ellas y la mayor parte del tiempo. Pues bien, a éstos se les ocurrió lo contrario: que lo desordenado es lo natural, y el orden o el mundo lo no natural. Con todo, ninguna de las cosas naturales sucede al azar.[160]

Por ello, observa que Anaxágoras, que supuso que las partes de la materia estaban en reposo cuando el mundo empezó a ser producido, había entendido hábilmente este asunto.[161] Volvamos a Epicuro.

159. «Antes de que surgiera el mundo los elementos se movían desordenadamente», Platón, *Timaeus*, en Aristóteles, *De caelo*, III, II, 370g.
160. Aristóteles, *De caelo*, III, II, 371b.
161. «Pero parece que Anaxágoras entendió bien esto mismo, pues empieza por configurar el mundo a partir de seres inmóviles», *ibidem*, 371c.

III. No tomemos en cuenta, si no queréis, mis razones *a priori*, seguiría diciendo al platónico. Renuncio incluso a la objeción de que la bondad, para ser loable, debe estar acompañada de juicio. Ahora bien, no vemos que las personas juiciosas, por más bueno que sea su natural, se involucren por propia iniciativa en los desórdenes domésticos de su prójimo: se contentan con establecer un buen orden en su casa.[162] Un príncipe sabio remedia los abusos de su estado, pero no se empeña en reformar las monarquías vecinas; deja ese trabajo a sus dueños. Cabría presuponer, a partir de esta idea de sabiduría, que Dios no podía ponerse a remediar las imperfecciones de la materia. No era su responsable, ya que no había tomado parte alguna en la producción de los cuerpos. Se trataba de una obra de la naturaleza, y por tanto a ella correspondía su manejo. Renuncio a esta instancia, diría Epicuro, y permito que os sirváis del ejemplo de esos héroes que fueron elevados al rango de dioses por haber rendido grandes servicios al género humano.[163] Veamos en otro sentido si estos motivos de bondad de que habláis no hubieran debido ceder a las razones de la sabiduría.

IV. Un agente sabio no se lanza a activar un gran amasijo de materiales sin haber examinado bien sus cualidades y sin haber reconocido si son susceptibles de la forma que él desearía darles. Y si la discusión sobre sus cualidades le da a conocer defectos incorregibles, que provocarían que su nueva condición fuera peor que la primera, se guarda mucho de tocarlos, los abandona a su estado, y juzga que se conducirá más sabiamente y con mayor bondad dejando las cosas como están que dán-

162. Véase Erasmo sobre el adagio *Aedibus in nostris quae prava aut recta geruntur* ['Es en casa donde se hace lo bueno y lo malo'], que es el LXXXV de la VI centuria del primer millar, p. 222.

163. «Romulus, et Liber pater, et cum Castore Pollux, / post ingentia facta, Deorum in templa recepti, / dum terras hominumque colunt genus, aspera bella / componunt, agros assignant, appida condunt», Horacio, *Epistulae*, II, I, 5 ss. ['Rómulo y el padre Liber, Cástor y Pólux, admitidos después de enormes hazañas en la morada de los dioses, se lamentaron mientras velaban por el linaje y las tierras de los hombres, apaciguaban las crueles guerras, repartían los campos y fundaban ciudades', trad. de A. Cuatrecasas, Barcelona, Planeta, 1992].

doles una forma que llegaría a ser perniciosa. Ahora bien, vosotros los platónicos aceptáis que la materia tenía un vicio real,[164] que fue un obstáculo para el proyecto de Dios, un obstáculo, digo, que no permitió a Dios hacer un mundo exento de los desórdenes que vemos en él. Por otro lado, es cierto que tales desórdenes vuelven la condición de la materia infinitamente más desdichada de lo que era su estado eterno, necesario e independiente anterior a la generación del mundo. En ese estado, todo era insensible; el pesar, el dolor, el crimen, la totalidad del mal físico y del mal moral eran desconocidos. En realidad, no había sentimiento alguno de placer, pero esta privación de bien no era un mal, pues sólo puede constituir una desdicha en caso de que haya apercepción y aflicción. Veis, pues, que no concernía a una bondad sabia provocar el cambio de estado de la materia para metamorfosearla en un mundo como éste, por cuanto en su seno se contenían las semillas de todos los crímenes y miserias que vemos, pero eran semillas infecundas, y en ese estado no hacían más mal que si no hubieran existido: fueron perniciosas y funestas sólo cuando la formación del mundo hizo que surgieran los animales. Así pues, la materia era una ciénaga que no había que remover.[165] Había que dejarla en eterno reposo, y recordar que cuanto más se agita una materia fétida, más se esparce a la redonda su infección. No dudemos que la naturaleza divina se guió por esta idea. El mundo, pues, no lo ha hecho ella.

164. «Que la materia es *rebelde* y que *el mal* surge de ella. Platón trata tales cosas con frecuencia y llega al punto de hablar de una materia o bien, dentro de ésta, de un *alma desordenada y causa del mal* o *maléfica*, y en otra ocasión adversaria y rebelde a la naturaleza benéfica, esto es, *a Dios*. Habla de un alma o fuerza en la materia y dice que no quiere por sí misma el mal, sino que se esconde en ella algo que se muestra y expresa en la generación. Como atestigua Plutarco, *estableció a partir de aquí dos almas del mundo en las* Leyes, *cuando ya era mayor y fluctuó largo tiempo entre la benéfica y la maléfica*», Lipsio, *Physiologiae Stoicorum*, I, XIV, 867. Cita a Plutarco, *De Iside et Osiris*. Debió citar también *De animae procreatione*, sobre el *Timaeus*. Véase también Máximo de Tiro, *Sermones*, XXV.

165. Véase Erasmo sobre el adagio *Movere camarinam* ['Remover la ciénaga']. Es el LXIV de la primera centuria del primer millar. Cita este verso: «Ne moveas camarinam, etenim non tangere praestat» ['No remuevas la ciénaga; en verdad vale más no tocarla'].

V. No cabe responder a Epicuro que Dios no preveía la malignidad de las almas que surgirían de esas semillas de la materia, pues replicaría de inmediato: 1) que por esa vía se atribuiría a Dios una ignorancia que habría tenido consecuencias funestas; 2) que, por lo menos, Dios hubiera restablecido las cosas a su primer estado tras haber visto los malos efectos de su obra, y que, así, el mundo no habría durado hasta el tiempo en que él, Epicuro, discutía sobre la doctrina de la providencia con un platónico.

VI. Su última objeción sería la más fuerte de todas. Expondría a su adversario que la noción más íntima, más general, más infalible que tenemos de Dios es que goza de una perfecta beatitud.[166] Ahora bien, esto es incompatible con la hipótesis de la providencia. En efecto, si gobierna el mundo, lo ha creado; si lo ha creado, había previsto todos los desórdenes que hay en él o no los había previsto. En el primer caso, no cabe decir que haya hecho el mundo por un principio de bondad –lo cual arruina la mejor respuesta del platónico–. Si no los había previsto, es imposible que, viendo el poco éxito de su obra, no haya sufrido un gran pesar. Se ha sentido culpable por haber ignorado las cualidades de los materiales o por haber carecido de fuerza para vencer su resistencia, como sin duda esperaba lograr. Ningún artífice puede conocer sin dolor que sus esperanzas lo han engañado, que no ha podido alcanzar su objetivo, que, pese a su propósito de trabajar por el bien público, ha producido una máquina ruinosa, etc. Nuestras ideas nos muestran que es imposible que Dios se encuentre en un caso similar, pero carecemos de ideas para saber si, en el supuesto imposible de que se encontrara en él, no sería digno de compasión y muy desdichado.

VII. Si acto seguido suponéis que, en vez de demoler una obra tal, se obstina en conservarla y en trabajar sin fin y sin cesar para reparar sus defectos o para lograr que no aumenten, nos dais la idea de la naturaleza más desdichada que pueda conce-

166. Véanse los versos de Lucrecio citados más arriba (nota 157) y en la observación N del artículo «Spinoza».

birse. Quiso construir un palacio magnífico, para hospedar cómodamente a las criaturas animadas que debían surgir del seno informe de la materia, y para colmarlas de beneficios, pero se encontró con que esas criaturas no hicieron otra cosa que comerse entre sí, incapaces como eran de continuar viviendo si la carne de unas no servía de alimento para las demás. Se encontró con que el más perfecto de esos animales no evitó siquiera la carne de su semejante: hubo antropófagos. Y quienes no se inclinaron hacia esa brutalidad no dejaron de perseguirse unos a otros y de ser presas de envidia, celos, fraude, avaricia, crueldad, enfermedades, frío, calor, hambre, etc. ¿Puede considerarse a su autor un ser feliz, si está en constante lucha con la malignidad de la materia, que produce tales desórdenes,[167] y obligado a llevar siempre el rayo en la mano[168] y a verter sobre la tierra pestes, guerras y hambrunas, que, con las ruedas y horcas que abundan en los grandes caminos, no impiden que el mal continúe? ¿Es posible ser feliz cuando, al término de cuatro mil años de trabajo, no se ha avanzado más que el primer día en la obra que se ha emprendido y que apasionadamente se desea acabar? ¿No es tan expresiva esta imagen del infortunio como la rueda de Ixión, la piedra de Sísifo o el tonel de las Danaides? No digo nada que no sea muy verosímil cuando defiendo que Epicuro estaba convencido de que los dioses se habrían arrepentido enseguida de haber hecho el mundo, y de que el esfuerzo de gobernar un animal tan indócil y refractario como el hombre habría turbado su felicidad. ¿No vemos en la Escritura que el verdadero Dios, acomodándose a nuestra capacidad, se revela como un ser que, tras haber conocido la maldad del hombre, se arrepintió y cayó en el pesar por haberlo creado,[169] y como un ser

167. «Si [...] Dios logra todo lo que quiere o si, en muchas ocasiones, le fallan las cosas que maneja, y reciben del gran artista una forma defectuosa; no porque falle el método, sino porque aquello a que se aplica es, muchas veces, renuente al método», Séneca, *Quaestiones naturales*, I, prefacio [trad. de C. Codoñer Merino, Madrid, CSIC, 1979].

168. «Y nuestro / crimen a Jove no deja / que jamás deponga su iracundo rayo», Horacio, *Odas*, I, III, 38 [trad. de M. Fernández-Galiano, Madrid, Cátedra, 1990].

169. Génesis 6:5-6.

que se enfada y se queja del poco éxito de su esfuerzo?[170] «Dice, en cuanto a Israel: todo el día extendí mis manos hacia un pueblo rebelde y contradictor.»[171] Ya sé que el mismo libro que nos enseña todas estas cosas nos enseña también a rectificar la idea que en un principio éstas manifiestan. Pero Epicuro, desprovisto de las luces de la revelación, no podía corregir su filosofía. Había de seguir necesariamente la ruta que le mostraba semejante guía. Pero, al seguirla con toda fidelidad, apoyado en estos dos principios – el primero, que la materia existía por sí misma y no se dejaba manejar según los deseos de Dios; el otro, que la felicidad de Dios no puede nunca en absoluto ser turbada–, no pudo menos que hallar un puerto en esta conclusión: que no hay providencia divina. De esto sacaremos algunas consecuencias en provecho de las verdades de la religión cristiana; véase la observación que sigue. Observad que si, en vez de enfrentar a Epicuro con un platónico, lo hubiera hecho disputar con un sacerdote de Atenas, su victoria habría sido más fácil; véase la observación siguiente.

T. *Este sistema de la Escritura es el único que posee la ventaja de establecer los sólidos fundamentos de la providencia y de las perfecciones de Dios.*

Las objeciones de Epicuro que hemos desplegado en la observación precedente, capaces de sacar de sus casillas a los filósofos paganos, desaparecen y se esfuman en lo que concierne a aquellos a quienes la revelación ha enseñado que Dios es el creador del mundo, tanto respecto de la materia como respecto de la forma. Esta verdad ostenta una importancia sin igual, pues de ella surgen como de una fuente fecunda los dogmas más sublimes y fundamentales, y no cabe sostener la hipótesis opuesta sin arruinar varios grandes principios del razonamiento. De que Dios es el creador de la materia resulta: 1) que, con la autoridad más legítima que pueda haber, dispone del universo como le parece bien; 2) que no necesita sino de un simple acto

170. Isaías 5 y en Profetas y en Salmos.
171. Epístola a los romanos 10:21.

de su voluntad para hacer cuanto le place; 3) que nada sucede salvo lo que ha introducido en el plan de su obra. Se sigue de aquí que la dirección del mundo no es un asunto que pueda fatigar o apenar a Dios, y que ningún acontecimiento, de la clase que sea, puede enturbiar su beatitud. Si ocurren cosas que ha prohibido y que castiga, no ocurren, sin embargo, contra sus decretos; sirven para los fines adorables que se ha propuesto desde toda la eternidad y que constituyen los mayores misterios del Evangelio. Pero, para conocer mejor la importancia de la doctrina de la creación, hay que echar un vistazo también a los enredos inexplicables en los que se meten quienes la niegan. Tomad, pues, en consideración lo que Epicuro podía objetar a los platónicos, según hemos visto antes, y lo que hoy en día cabe decir contra los socinianos. Éstos han rechazado los misterios evangélicos porque no los podían hacer concordar con las luces de la razón. No habrían seguido por ahí si hubieran estado de acuerdo en que Dios creó la materia, pues este principio filosófico, «ex nihilo nihil fit» –nada se hace de nada–, es de una evidencia no menor que los principios en virtud de los cuales han negado la Trinidad y la unión hipostática. Han negado, pues, la creación, pero ¿qué les ha sucedido? Huyendo de un abismo, caen en otro;[172] han tenido que reconocer la existencia independiente de la materia y, no obstante, someterla a la autoridad de otro ser. Se han visto obligados a admitir que la existencia necesaria puede convenir a una substancia, por lo demás, enteramente repleta de defectos e imperfecciones, cosa que trastoca una noción muy evidente, a saber, que aquello que no depende de nada para existir eternamente debe ser infinito en perfección, pues ¿quién habría puesto límites a la potencia y atributos de un ser así? En una palabra, han de responder a la mayor parte de las dificultades que Epicuro, según mi suposición, podía plantear a los filósofos que aceptaban la eternidad de la materia.[173] De paso, daos cuenta de que

172. «Incidit in Scyllam cupiens vitare Carybdim» ['Cae en Escila ansiando evitar Caribdis']. Véase Erasmo, millar I, centuria V, núm. 4.

173. Obsérvese que aseguran que ha habido socinianos que se han hecho spinozistas a causa de las dificultades que han encontrado en la hipótesis de un principio material existente por sí mismo y distinto de Dios.

es muy útil para la verdadera religión mostrar que la eternidad de la materia entraña la destrucción de la providencia divina. Por este medio, se hace patente la necesidad, verdad y certeza de la creación.

A buen seguro, quien es uno de los filósofos más grandes de este siglo y al mismo tiempo uno de los escritores más celosos de los dogmas del Evangelio, estará de acuerdo en que, al hacer la apología de Epicuro, tal como la hemos visto *ex hypothesi* en la observación precedente, se rinde un gran servicio a la verdadera fe. Él enseña no sólo que si Dios no hubiera creado la materia, no habría providencia, sino incluso que, si fuera increada, Dios ignoraría su existencia. Voy a recoger sus palabras con alguna extensión; los socinianos encontrarán en ellas su condena.

¡Qué estúpidos y ridículos son los filósofos! Se imaginan que la creación es imposible porque no conciben que la potencia de Dios sea lo bastante grande para hacer algo de la nada. Pero ¿conciben acaso que la potencia de Dios sea capaz de mover una brizna de paja? Si ponen atención en ello, no conciben con más claridad una cosa que otra, ya que carecen de una idea clara de eficacia o potencia. De manera que si siguieran sus falsos principios, deberían aseverar que Dios no tiene siquiera poder suficiente para dar el movimiento a la materia. Pero esta falsa conclusión los comprometería con unas opiniones tan impertinentes e impías, que se convertirían al punto en objeto de desprecio e indignación por parte incluso de los menos doctos. En efecto, se verían forzados enseguida a sostener que no hay movimiento o cambio en el mundo, o bien que todos estos cambios carecen de causa que los produzca y de sabiduría que los regule[174] [...] Si la materia fuera increada, Dios no podría moverla ni formar con ella cosa alguna. Porque Dios no puede mover la materia ni ordenarla sabiamente sin conocerla. Pero Dios no puede conocerla si no le da el ser. Porque Dios no puede sacar sus conocimientos más que de sí mismo. Nada puede actuar en Él, ni esclarecerlo. Si Dios no viera en sí mismo, y por el conocimiento que tiene de sus voluntades, la

174. El padre Malebranche, *Méditations chrétiennes*, IX, III, 140.

existencia de la materia, ésta le sería eternamente desconocida. No podría, pues, disponerla con orden ni formar a partir de ella obra alguna. Ahora bien, los filósofos están de acuerdo, igual que tú, en que Dios puede mover los cuerpos. Así, aunque carezcan de ideas claras acerca de la potencia o de la eficacia, aunque no vean ninguna relación entre la voluntad de Dios y la producción de las criaturas, han de reconocer que Dios creó la materia, salvo que quieran hacerlo impotente e ignorante o, lo que es lo mismo, corromper la idea que tenemos de Él y negar su existencia.[175]

No terminemos sin hacer una observación más. He puesto a Epicuro a discutir contra un filósofo platónico. No se trataba de aprovechar ventaja alguna, pues hubiera logrado su objetivo más fácilmente con la mayoría de las demás escuelas. Pero lo más favorable para él hubiera sido discutir con un sacerdote. Hagamos un ensayo; imaginemos que Epicuro le dijera: me consideráis impío porque enseño que los dioses no se mezclan en la gobernación del mundo, pero yo os acuso de no saber razonar y, además, de causar un gran daño a los dioses. ¿Es seguir las luces de la razón creer que Júpiter tiene todo el poder sobre la máquina del mundo, siendo hijo de Saturno y nieto del Cielo? ¡A una divinidad de apenas tres días como él le corresponde la dirección de la materia, que es un ser eterno e independiente! Sabed que todo lo que ha empezado es de ayer y de hoy en comparación con la eternidad. No trastoquéis, pues, el orden sometiendo la materia del universo a un dios tan joven. Pasemos al otro punto; respondedme, por favor: ¿están los dioses contentos o descontentos con su administración? Prestad atención a mi dilema: si están satisfechos con lo que sucede bajo su providencia, se complacen en el mal; si no lo están, son desdichados; pero va contra las nociones comunes que amen el mal y que no sean felices. No aman el mal, respondería el clérigo; lo consideran un ultraje que castigan severamente; de ahí proceden las pestes, las guerras, las hambrunas, los naufragios, las inundaciones, etc. Concluyo a partir de vuestra respuesta, replicaría Epicuro,

175. *Ibidem*, V, 141-142.

que son desdichados; pues no hay vida más desdichada que estar continuamente expuesto a recibir ofensas y a vengarse de ellas. El pecado entre los hombres no cesa; no hay, pues, ni un momento del día en que los dioses dejen de recibir afrentas. La peste, la guerra y los demás males que acabáis de mencionar no cesan jamás sobre la tierra; de vez en cuando terminan en algún país, pero nunca en el conjunto de los pueblos; aún no han dejado los dioses de vengarse de una nación y ya han de empezar a castigar a otra. Es un volver a comenzar continuo: ¿qué clase de vida es ésta?, ¿qué atrocidad mayor cabe desear a un mortal enemigo?[176] Prefiero con mucho atribuirles un estado tranquilo y sin desvelos. Pero –dirá el clérigo– ¿queréis, pues, que miren los desórdenes del género humano a sangre fría y sin aportar ningún remedio? ¿Es honorable esta indiferencia? Dirá Epicuro: ¿no han aparecido después de haberse formado el cielo?, ¿no decís que el más antiguo de los dioses que reinan en este momento es nieto del cielo? Por tanto, no han hecho el mundo; no les corresponde, pues, interesarse en lo que sucede en la Tierra o en otra parte. Saben que la materia existe desde toda la eternidad, y que no se cambia la necesidad fatal de los seres que existen por sí mismos: dejan, pues, pasar la corriente y no intentan reformar un orden inmutable. Y no habría que sorprenderse de que sus perfecciones sean limitadas, pues admitís que las de la materia, que existe eternamente, son muy pequeñas. Vuestro Júpiter y sus asesores en el consejo celeste no tienen muchas ganas de ponerse a castigar la impudicia, ellos que son tan infieles a sus esposas y que han violado a tantas jóvenes. No negaréis, al menos, respondería el sacerdote, que la creencia en la providencia es muy útil para mantener a los pueblos en su deber. No se trata de eso, será la respuesta; no cambiéis los términos de nuestra discusión. No buscamos posibles invenciones útiles, sino lo que emana verdaderamente de las luces de la razón.

176. «Hostibus eveniant talia donis meis.»

U. *Nada hay más lastimoso que el método del que se valía Epicuro para explicar la libertad.*

De ningún sistema se deriva tan inevitablemente la necesidad fatal de todas las cosas como de aquel que Epicuro tomó de Leucipo y Demócrito. Lo que éstos decían –que el mundo se había formado por azar o por encuentro fortuito de los átomos– no excluía sino la dirección de una causa inteligente, y no significaba que la producción del mundo no fuera la consecuencia de las leyes eternas y necesarias del movimiento de los principios corporales. En realidad, lo cierto es que Demócrito atribuía todas las cosas a un destino necesario.

De las dos doctrinas opuestas de los filósofos antiguos, una que asienta que todo lo hace por el hado, estableciendo por consiguiente el imperio de la necesidad, opinión que siguieron Demócrito, Heráclito, Empédocles y Aristóteles, y la otra que exime de esta necesidad los movimientos voluntarios del ánimo: Crisipo, como árbitro componedor, etc.[177]

Epicuro, no pudiendo acomodarse a una opinión que parecía trastornar la moral por completo y reducir el alma humana a la condición de una máquina, abandonó en este punto el sistema de los átomos y se alineó en el partido de quienes admitían el libre albedrío en la voluntad del hombre. Se pronunció contra la necesidad fatal, e incluso tomó precauciones inútiles; en efecto, negó que toda proposición sea verdadera o falsa, por miedo a que pudiera inferirse que si toda proposición es verdadera o falsa, todo sucede fatalmente.[178] Sin embargo, hubiera podido conceder tal cosa; nadie podía, razonablemente, concluir de ahí la necesidad del *fatum*. Examinad de qué manera Cicerón le muestra la verdad de cuanto acabo de decir:

Aunque conceda Epicuro que toda proposición es verdadera o falsa, no debe temer por esto que todo ocurra necesariamente

177. Cicerón, *De fato*, XVII [trad. de F. Navarro y Calvo, Barcelona, Orbis, 1985]. Véase más abajo, cita de la nota 183.
178. Véase Cicerón, *De natura deorum*, I, 19 s. y *Academicae quaestiones*, IV, 13.

por efecto del hado. No por causas eternas ligadas con el orden necesario de la naturaleza es verdadero lo que se enuncia de esta manera: «Carnéades desciende a la Academia», y, sin embargo, no carece de causas; pero existe una diferencia entre las fortuitas que influyen en la relación de un hecho, y las eficientes que lo determinan en virtud del orden de la naturaleza. Siempre fue verdadero que «Epicuro moriría a los setenta y dos años, siendo arconte Pitharato»; sin embargo, no existían causas fatalmente necesarias para que así sucediese: pero habiendo ocurrido el hecho, en todo tiempo fue verdadero.[179]

Esta doctrina de Cicerón ha sido desarrollada ampliamente en los cursos de filosofía de los jesuitas; ningún filósofo sostiene con más ardor que ellos que «duarum propositionum contradictoriarum de futuro contingenti, altera est determinate vera, altera, falsa» ['de dos proposiciones contradictorias sobre un futuro contingente, una está determinada como verdadera, la otra, como falsa'], y, no obstante, es difícil encontrar a alguien que se declare más favorable al dogma de la libertad de indiferencia. La conclusión es que existen maneras de conciliar el libre arbitrio del hombre con la hipótesis de que *toda proposición es verdadera o falsa*. Pero Epicuro no estaba muy convencido, y temió verse en dificultades si no negaba esa afirmación; no conocía todos sus pormenores, y así, para jugar sobre seguro, prefirió escudarse en la negativa. Crisipo no era mucho más esclarecido en esto, pues creía que, de no probar que toda proposición es verdadera o falsa, no lograría el objetivo de probar que todas las cosas ocurren por la fuerza del destino.

Así es que este filósofo [Crisipo] emplea todos sus esfuerzos para convencer de que todo axioma es verdadero o falso. De una parte, Epicuro teme que, concediendo este principio, tenga que conceder también que todo ocurre por el hado –porque le parece que si una de las dos disyuntivas es verdadera de toda la eternidad, es por consiguiente cierta; si es cierta, es necesaria, y así

179. Cicerón, *De fato*, IX [trad. cit.].

queda reconocido el hado–; por otra, Crisipo se ve muy apurado si no se concede que toda proposición es verdadera o falsa, para demostrar que el hado lo dirige todo, y que los acontecimientos futuros están determinados en sus causas desde la eternidad.[180]

Ninguno de estos dos grandes filósofos comprendió que la verdad de esta máxima *–toda proposición es verdadera o falsa–* es independiente de lo que llamaban *fatum*, y no podía, pues, servir de prueba de la existencia del *fatum*, como pretendía Crisipo y Epicuro temía. Crisipo no podía conceder, sin perjudicarse, que haya proposiciones ni verdaderas ni falsas, pero no ganaba nada estableciendo lo contrario; pues, haya causas libres o no, es igualmente cierto que esta proposición *–el gran Mogol saldrá mañana de caza o no saldrá–* es verdadera o falsa. Fue razonable considerar ridículo este discurso de Tiresias:[181] «Todo lo que te digo pasará o no pasará, pues el gran Apolo me ha otorgado el don de la profecía».[182] Si Dios no existiera –lo cual es imposible–, sería cierto, pese a todo, que las predicciones del mayor loco del mundo ocurrirían o no ocurrirían. De esto ni Crisipo ni Epicuro se daban cuenta.

Pero veamos qué inventó Epicuro para desembarazarse del problema del destino. Atribuyó a sus átomos un movimiento de declinación, y estableció que éste era el asiento, fuente y principio de las acciones libres. Afirmó la existencia de acontecimientos que se sustraían, por este medio, del imperio de la necesidad fatal. Con anterioridad, sólo se había admitido que los átomos tenían movimiento de gravedad y de reflexión. El primero se producía siempre en líneas perpendiculares y se mantenía inalterable en el vacío, excepto cuando un átomo chocaba con otro. Epicuro supuso que, aun en medio del vacío, los átomos declinaban un poco de la línea recta; y aseguraba que de ahí surgía la libertad.

180. *Ibidem*, X [trad. cit.].
181. «Quid hoc refert vaticinio illo ridiculo Tiresiae? quidquid dicam aut erit aut non», Boecio, *De consolatione philosophiae*, V, III, 124.
182. «O Lertiade, quicquid dicam aut erit aut non. / Divinare etenim magnus mihi donat Apollo», Horacio, *Sátiras*, II, V, 59 ss. [trad. de A. Cuatrecasas, Barcelona, Planeta, 1992].

Pero Epicuro cree que escapa a la necesidad por la declinación de los átomos. Y de aquí nace un tercer movimiento que hay que añadir a los que producen la gravedad y el choque, declinación infinitamente pequeña, a la que llama *elákhiston*. Pero este movimiento carece de causa, y si no lo confiesa abiertamente el filósofo, en el fondo tiene que convenir en ello [...] Epicuro imaginó esta declinación, porque temía que si la gravedad sola arrastraba a los átomos con movimiento natural y necesario, nada quedase libre en nosotros, moviéndose el ánimo según el impulso de los átomos. Así es que Demócrito, el inventor de los átomos, prefirió sujetarlo todo a la necesidad, a separar estos corpúsculos de sus movimientos naturales.[183]

Observemos de paso que no fue éste el único motivo que le llevó a inventar el movimiento de declinación; lo utilizó también para explicar el concurso de los átomos. Vio bien, en efecto, que la suposición de que todos se movían a igual velocidad y en línea recta, siempre en dirección de arriba abajo, no permitía comprender cómo habían podido encontrarse, y que, de este modo, la producción del mundo se revelaba imposible. Era preciso, pues, suponer que se apartaban de la línea recta.[184] Lucrecio nos describe esta doble utilidad del movimiento de declinación:

Deseo también que sepas, a este propósito, que cuando los átomos caen en línea recta a través del vacío en virtud de su propio peso, en un momento indeterminado y en indeterminado lugar se desvían un poco, lo suficiente para poder decir que su movimiento ha variado. Que si no declinaran los principios, caerían todos hacia abajo cual gotas de lluvia, por el abismo del vacío, y no se producirían entre ellos ni choques ni golpes; así la naturaleza nunca hubiera creado nada.[185]

[...] En fin, si todos los movimientos se encadenan y el nuevo nace siempre del anterior, según un orden cierto, si los átomos no

183. Cicerón, *De fato*, x [trad. cit.].
184. Véase Cicerón, *De finibus*, I, 6.
185. Lucrecio, II, 216 ss. [trad. cit.].

hacen, declinando, un principio de moción que rompa las leyes del hado, para que una causa no siga a otra causa hasta el infinito, ¿de dónde ha venido a la tierra esta libertad de que gozan los seres vivientes? ¿De dónde, digo, esta voluntad arrancada a los hados, por la que nos movemos a donde nuestro antojo nos lleva?[186]

[...] Por lo cual, necesario es reconocer igualmente en los átomos, además de los choques y la gravedad, otra causa motriz de la que proviene esta potestad innata en nosotros, ya que, como vemos, nada puede nacer de la nada. La gravedad impide, en efecto, que todo se haga por medio de choques, es decir, por una fuerza exterior. Pero lo que impide que la mente misma obedezca en todos sus actos a una necesidad interna, sea dominada por ésta y tenga que soportarla pasivamente, es la exigua *declinación* de los átomos, en un lugar impreciso y en tiempo no determinado.[187]

Si se tratara de mostrar los absurdos de tal doctrina, mostraríamos muchos. Pues, en primer lugar, ¿qué hay más indigno de un filósofo que suponer un arriba y un abajo en un espacio infinito? Esto es, sin embargo, lo que supone Epicuro, pues afirmó que todos los átomos se movían de arriba abajo. De haber supuesto que se movían con toda suerte de trayectorias rectas, habría asignado una buena causa para su choque, sin verse obligado al recurso de un pretendido movimiento de declinación. En segundo lugar, este movimiento lo llevaba a caer en una contradicción. Enseñaba que nada surge de nada, pero, según él, la declinación de los átomos no dependía de causa alguna: surgía, pues, de la nada. Esta consecuencia es aún más grave cuando vemos que Lucrecio admite que las acciones libres de nuestra alma procederían de la nada si los átomos carecieran del movimiento de declinación.[188] Afirma que no dependen ni del movimiento por gravedad ni del movimiento por impacto de los átomos, pues, de ser así, se vería forzado a

186. *Ibidem*, 251 ss. [trad. cit.].
187. *Ibidem*, 284 ss. [trad. cit.].
188. Más arriba, cita de la nota 187.

reconocer su inclusión en la cadena de causas eternas y necesarias, y su sujeción, por tanto, a la fatal necesidad de la que quiere eximirlas. Y la causa, según él, de que no dependan en absoluto ni de la gravedad ni del impacto de los átomos, pese a no ser producidas por nada, es que los átomos están dotados de un movimiento de declinación. Mi conclusión es que este movimiento surge de la nada o, lo que es lo mismo, que carece de causa,[189] y así precipito a Epicuro en el abismo del que intentó escapar. Si su respuesta es que el declinar pertenece a la naturaleza de los átomos tanto como el moverse de arriba abajo y el chocar entre sí cuantas veces se encuentran, replico que su declinación es por entero inútil para la libertad humana y no impide la fatalidad. Afirmo ante él *ad hominem* que se mantiene íntegramente la fatalidad de los estoicos, pues reconoce que los movimientos debidos a la gravedad y al impacto introducen inevitablemente la necesidad fatal. En tercer lugar, es absurdo suponer que un ser carente de razón, sentimiento y voluntad, se aparta de la línea recta en un espacio vacío, y que lo hace no siempre, sino en ciertos momentos y puntos no regulados del espacio.[190] El cuarto absurdo que alego es la desproporción manifiesta que hay entre la naturaleza de la libertad y cualquier movimiento propio de un átomo que no sabe qué hace, ni dónde está, ni que existe. ¿Qué consecuencia hay entre estas dos proposiciones: «El alma humana está compuesta de átomos que, moviéndose necesariamente en línea recta, declinan un poco del camino recto; y por tanto el alma humana es un agente libre»? Cicerón expresó una opinión muy correcta sobre esta hipótesis de Epicuro cuando dijo que sería mucho menos vergonzoso reconocer que no se sabe qué responder al adversario, que recurrir a semejantes respuestas.

189. Los antiguos objetaron esto a Epicuro: «No conceden a Epicuro ni siquiera una inclinación pequeña del átomo, ya que dicen que ésta introduce un movimiento sin causa a partir del no ser», Plutarco, *De animae procreatione, Timaeus*, 1015.

190. «La exigua declinación de los átomos, en un lugar impreciso y en tiempo no determinado», Lucrecio, II, 292-293 [trad. cit.].

Esto hacéis con mucha frecuencia: cuando decís algo no verosímil, y deseáis escapar a la crítica, aportáis algo que ni siquiera puede realizarse en absoluto, de manera que sería preferible conceder aquello mismo sobre lo cual se discute que resistir tan imprudentemente. Por ejemplo, como viera Epicuro que si los átomos se van a un lugar inferior por su propio peso, nada dependería de nuestra libertad porque el movimiento de ellos sería cierto y necesario, encontró de qué manera escapar de la necesidad (lo que, sin duda, se le había escapado a Demócrito): dice que el átomo cuando por su peso y gravedad se va derecho hacia abajo, se desvía un poco. Decir esto es más torpe que no poder defender aquello que uno quiere.[191]

Describió muy felizmente los apuros de este filósofo:

Siendo esto así, no hay razón para que Epicuro tema el hado, pida a sus átomos libertar el mundo, los separe de su camino, y caiga al mismo tiempo en dos dificultades inseparables: primera, la de suponer hechos sin causa, lo cual es contrario al principio de que nada se hace de la nada, defendido por él mismo y por todos los físicos; y la segunda, admitir que de dos átomos llevados al vacío, uno sigue la línea recta y el otro se separa de ella por sí mismo.[192]

Era fácil, a mi entender, ponerlo en apuros: ¿cómo queréis –cabía decirle– que la libertad del hombre tenga como base un movimiento de átomos que se realiza sin libertad alguna?, ¿puede la causa dar aquello de que carece?, ¿cien átomos que se inclinan sin saber lo que hacen pueden formar un juicio por el cual el alma se determina con conocimiento de causa a la elección de uno de los partidos que se presentan? Epicuro hubiera podido ver, con esto, cuánto le interesaba atribuir a cada átomo una naturaleza animada y sensitiva, como parece que había hecho Demócrito,[193] y al modo de Platón, que había supuesto que la materia poseía un alma incluso antes de que Dios hubiera construido el mundo:

191. Cicerón, *De natura deorum*, I, 25 [trad. cit.].
192. Cicerón, *De fato*, IX [trad. cit.].
193. Véase la observación F.

Ciertamente, antes de la generación del mundo, existía la materia, que no estaba desprovista de cuerpo, ni de movimiento, ni de alma [...] Pues Dios no formó el cuerpo a partir de lo incorpóreo ni el alma a partir de lo inanimado.[194]

No hay que olvidar algo que refiere Cicerón: que Carnéades inventó una solución mucho más sutil que cuanto habían forjado los epicúreos. Consistía en decir que el alma estaba dotada de un movimiento voluntario del que era la causa.

El agudo Carnéades enseñó cómo podían defender su opinión los epicúreos, sin recurrir a esta quimérica declinación. Al decir que el ánimo puede tener algunos movimientos voluntarios, defendió mejor la doctrina epicúrea que acudiendo a esa declinación, a la que, en último extremo, no puede asignarse causa. Con esta opinión puede resistirse fácilmente a Crisipo[195] [...] Podría decirse del átomo arrastrado por su propio peso en el vacío, que se mueve sin causa, puesto que no determina su movimiento ninguna causa externa. Mas para que los físicos no se burlen de nosotros al oírnos decir que se realiza algo sin causa, distingamos y digamos que es propio de la naturaleza misma del átomo que le arrastre su peso, siendo esta propiedad la causa de su movimiento. De la misma manera, no debe buscarse causa externa al movimiento voluntario del ánimo, porque la naturaleza del movimiento voluntario lleva consigo que esté en nuestro poder y dependa de nosotros: no carece por consiguiente de causa, pero la causa está en su naturaleza misma.[196]

Lo cierto es que Carnéades les proporcionaba una respuesta no sólo mucho más sólida que la empleada por ellos, sino asimismo la más ingeniosa y vigorosa que el espíritu humano es capaz de forjar. Reconozco que cabía preguntarle: estas acciones voluntarias del alma, que no dependen de una causa

194. Plutarco, *De animae procreatione*, sobre el *Timaeus*, 1014b.
195. Cicerón, *De fato*, XI [trad. cit.].
196. *Ibidem* [trad. cit.].

externa, ¿dependen de la naturaleza del alma al modo que, según Epicuro, el movimiento por gravedad depende de la naturaleza de los átomos? De ser así, no elimináis la fatalidad de los estoicos, pues no admitís ningún efecto que no sea producido por una causa necesaria. Ni Carnéades ni el resto de los filósofos paganos eran capaces de responder positivamente a tal cuestión.

Maniqueos

MANIQUEOS: herejes cuya infame secta, fundada por un tal Manes, (A) comenzó en el siglo III, se estableció en varias provincias y persistió durante mucho tiempo. Enseñaba, sin embargo, las cosas que más horror deberían producir en el mundo. Su punto débil no consistía, como de entrada parece, en el dogma de los dos principios, el uno bueno y el otro malo, sino en las explicaciones particulares que daba de él, así como en las consecuencias prácticas que extraía. (B) Es preciso reconocer que esta falsa creencia, mucho más antigua que Manes, (C) e insostenible en cuanto se admite la Sagrada Escritura, o en todo o en parte, sería bastante difícil de refutar, si fuera defendida por filósofos paganos aguerridos en la discusión. (D) Fue una suerte que San Agustín, tan buen conocedor de las habilidades de la controversia, abandonara el maniqueísmo, pues habría sido capaz de separar de él sus errores más groseros y de fabricar con el resto un sistema que en sus manos habría puesto en apuros a los ortodoxos. El papa León I atestiguó un gran vigor contra los maniqueos, y como su celo encontró el sostén de las leyes imperiales, (E) la secta padeció por aquel entonces un golpe muy rudo. Devino formidable en la Armenia del siglo IX, como digo en otro sitio,[a] y en Francia apareció en el siglo de los albigenses:[b] esto es innegable, aunque no es cierto que los albigenses fueran maniqueos.[c] Éstos enseñaban, entre otros errores, que el alma de las plantas era racional, y condenaban la agricultura como una actividad asesina, aunque la permitían a sus oyentes en favor de sus elegidos. (F)

En este artículo, en el de los «Marcionitas», el de los «Paulicianos» y algunos más, se incluyen ciertas cosas que han

a. En el artículo «Paulicianos», observaciones B y D.

b. Véase De Meaux, *Histoire des variations*, XI. [El autor, obispo de Meaux, es el célebre apologista católico Jacques-Benigne Bossuet.]

c. Véase Basnage, *Histoire de la religion des églises réformées*, I, 4 s.

chocado a muchas personas y que les han parecido capaces de hacer creer que yo había querido favorecer el maniqueísmo e inspirar dudas a los lectores cristianos. Así pues, advierto aquí que al final de esta obra encontrarán una aclaración que mostrará que esto no puede atentar en absoluto contra los fundamentos de la fe cristiana.

OBSERVACIONES

A. *Secta fundada por un tal Manes.*

Era de nacionalidad persa y de origen ínfimo, pero «bien formado y dotado de un buen ingenio», lo cual fue causa de que una viuda que lo había comprado «le tomara afecto, lo adoptara como hijo y se cuidara de que los magos lo instruyeran en la disciplina y filosofía de los persas, en la que progresó tanto que, siendo además elocuente por naturaleza y de expresión fácil y agradable, adquirió la reputación de filósofo docto y sutil».[1] Estudió sobre todo los libros de cierto árabe llamado Escitio, de donde sacó la mayor parte de sus perniciosos dogmas. Terebinto, heredero de los bienes, dinero e impiedades de Escitio, había atraído una gran persecución sobre él por haber querido dogmatizar en Persia, y se había refugiado en casa de esta viuda. Pereció de una manera bien trágica; sus libros y su dinero quedaron para la viuda, y así fue como Manes encontró en casa de ella los escritos de Escitio.

Como, siguiendo su costumbre, hubiera subido de noche a lo más alto del edificio[2] para invocar en la azotea a los demonios del aire –cosa que los maniqueos harían después en sus execrables ceremonias–, de repente lo alcanzó un golpe del cielo, que lo precipitó a la calle, donde se aplastó la cabeza y se rompió el cuello.[3]

Cuenta San Epifanio que Escitio había sufrido la misma suerte, es decir, que había caído de lo alto de un edificio.[4] Otros dicen que el diablo transportó a Terebinto a un desierto y lo

1. Maimbourg, *Histoire de saint Léon*, libro I, p. 11.
2. Es decir, de la casa de la viuda.
3. Maimbourg, *Histoire de saint Léon*, libro I, p. 11.
4. San Epifanio, *Adversus haereses*, p. 620.

estranguló, y que Escitio quedó aplastado bajo las ruinas de su casa en Jerusalén.

Y Escitio murió miserablemente aplastado por el derrumbamiento de su casa. Y tuvo un discípulo y sucesor de su doctrina, alguien llamado Budda de nombre y Terebinto de apellido, que, por su parte, fue arrastrado al desierto y estrangulado por Satanás.[5]

Dicen también que Manes se casó con la viuda que lo había libertado,[6] y ven en esto motivo para continuar con el paralelo que establecen entre él y Mahoma. Añaden que lo hicieron desollar vivo, a causa de los encantamientos o sortilegios de que se había valido para dar muerte al hijo de su rey. «Postquam suis incantationibus regis Persarum filium necasset, vivus ab eo excoriatus est.»[7] Pero es mucho más verosímil que hiciera cuanto le fuera posible para curarlo. Lo más seguro es que alardeara de devolverle la salud y no pudiera cumplir su promesa.

Habiéndose difundido por todas partes el rumor del gran poder para obrar milagros que decía poseer, fue llamado por el rey Sapor para curar a su muy enfermo hijo. En un principio, el audaz embaucador echó a todos los médicos que habían intentado la curación del pequeño príncipe, y prometió al rey que le devolvería pronto la plena salud sin valerse de otro remedio que de sus oraciones.[8] Pero habiendo muerto el niño en sus brazos, el rey, furiosamente irritado contra él, lo mandó encarcelar. Escapó de prisión y huyó a Mesopotamia. Dos veces resultó convicto en sendas solemnes discusiones con el santo y docto obispo Arquelao, quien con gran esfuerzo lo salvó del furor del pueblo, que quería despedazarlo. No obstante, de poco le sirvió, pues, algún tiempo después, los caballeros que habían sido enviados en su busca por todas partes volvieron a cogerlo y lo llevaron a Sapor, que lo hizo desollar vivo y mandó que después se arrojara su cuerpo a los pe-

5. Lambert Daneau, *Notis in librum Augustini de Haeresibus*, fol. 118.
6. *Ibidem*, fol. 120.
7. *Ibidem*.
8. San Epifanio (*Adversus haereses*, p. 621) dice, sin embargo, que empleó remedios: «Cum medicamenta quaedam adhibuisset».

rros para que lo devoraran, y que se colgara su piel rellena de paja ante una de las puertas de la ciudad.[9]

B. *Las explicaciones particulares que daba de él, así como las consecuencias prácticas que extraía.*

Según los maniqueos,[10] los dos principios se habían peleado, y en este conflicto se había producido una mezcla de bien y mal. A partir de ese momento, el buen principio se esforzaba por deslindar lo que le pertenecía y difundía su virtud por los elementos para efectuar tal selección. También los elegidos se esforzaban por conseguirlo, pues cuanto había de impuro en las carnes que comían se separaba de las partículas del buen principio, y entonces tales partículas desgajadas y purificadas eran transportadas al reino de Dios, su primera patria, en dos navíos destinados a ese uso –el sol y la luna.

Dicen que la purificación y la liberación del bien con respecto al mal resultan de la virtud de Dios que hay no sólo en todo el mundo y en sus elementos, sino también en los alimentos que toman sus elegidos. Enseñan que la substancia de Dios se mezcla con estos alimentos, como con el entero mundo, y piensan que se purifica en sus elegidos, por el género de vida en que viven, más santo y excelente que el de sus discípulos[11] [...] Todo lo que en cualquier parte es luz y se ha purificado regresa al reino de Dios, como a su propia sede, por medio de una suerte de naves, que pretenden que son el sol y la luna.[12]

Estos herejes «se imaginaban que para salvar las almas Dios había hecho una gran máquina compuesta de doce navíos, que elevaban insensiblemente las almas hacia arriba y enseguida las descargaban en la luna, la cual, tras haberlas purificado con sus rayos, las hacía pasar al sol y a la gloria, explicando de este modo las diferentes fases de la luna. Se producía plenilunio

9. Maimbourg, *Histoire de saint Léon*, libro I, pp. 13-14.
10. Agustín, *De haeresibus*, XLVI.
11. *Ibidem*, fol. 115, ed. Lambert Daneau.
12. *Ibidem*, fol. 115 v.

cuando los navíos habían traído un gran número de almas, y luna menguante a medida que las descargaba en la gloria».[13] Contaban que en esos navíos había ciertas virtudes que tomaban forma de hombre con objeto de suscitar amor entre las mujeres del otro partido, pues, durante la emoción del deseo, se escapa la luz introducida en los miembros y la reciben los navíos de transporte, que la devuelven a su lugar natural.

Esse autem in eis navibus sanctas virtutes, quae se in masculos transfigurant, ut illiciant faeminas gentis adversae, et per hanc illecebram commota eorum concupiscentia fugiat de illis lumen, quod membris suis permixtum tenebant, et purgandum susceperant ab angelis lucis, purgatumque illis navibus imponatur ad regna propria reportandum.[14]

Al tiempo que ciertas virtudes tomaban aspecto de hombre, otras tomaban el de mujer para suscitar amor entre los hombres y obrar de tal suerte, recíprocamente, que ese fuego de lascivia separara las substancias de luz de las tenebrosas.

Ciertamente son comunes a todos los maniqueos algunos libros, en los que se recogen sus invocaciones para seducir y para disolver, por medio de la concupiscencia, los principios de las tinieblas de ambos sexos, de tal modo que la divina substancia cautiva en ellos se libere y huya, y se recogen las transfiguraciones de los hombres en mujeres y de las mujeres en hombres.[15]

Si a esto añadís que se figuraban que las partes de luz estaban mucho más entreveradas con las oscuras en las personas que se aplicaban a la generación que en las demás,[16] comprenderéis la monstruosa alianza que forjaban entre estas dos creen-

13. Basnage, *Histoire de la religion des églises reformées*, vol. I, pp. 125-126.
14. Agustín, *De haeresibus*, XLVI.
15. *Ibidem*, fol. 116.
16. «Pero piensan que esta parte de substancia buena y divina que está contenida y mezclada en los alimentos y en las bebidas se encuentra de manera más escasa y más innoble en los restantes hombres, incluso en sus propios discípulos, sobre todo en los que generan hijos», *ibidem*, fol. 117.

cias: la primera, que no había que casarse ni procrear niños; la segunda, que uno podía soltar la brida a los transportes de la naturaleza, con tal que se evitara la concepción.

Y si se unen carnalmente, evitan, con todo, la concepción y la generación, para que la divina substancia que entra en ellos a través de los alimentos no quede ligada a vínculos carnales por causa de los hijos.[17]

Parece que creían que Saclas, uno de los príncipes de las tinieblas, mayor devorador de niños que Saturno, no halló mejor medio de mantener en estricta prisión las partículas divinas que había devorado que el de la generación, y para ese efecto se arrimó a su mujer y le hizo dos hijos, que fueron Adán y Eva.

Afirman que Adán y Eva nacieron de unos padres príncipes del humo, y que como su padre, de nombre Saclas, devoró a los hijos de todos sus compañeros, y que todo lo que de divino mezcló en sí mismo por ello, al unirse con su mujer, lo concentró en la carne de sus hijos, con un vínculo muy firme.[18]

Ahora bien, dado que consideraban a sus elegidos como excelentes purificadores –quiero decir, como personas que filtraban admirablemente las partes de la substancia divina atrapadas y aprisionadas en los alimentos–,[19] les daban para comer los principios de la generación, y algunos pretenden que los mezclaban con los signos de la Eucaristía, cosa tan abominable que al señor De Meaux le asiste la razón cuando dice que «uno no se atreve siquiera a pensarlo y mucho menos a escribirlo».[20] Éstas son las palabras de San Agustín:

Por esta causa, o más bien por una suerte de necesidad de tal execrable superstición, los elegidos se ven forzados a tomar como una Eucaristía rociada de semen humano, para que así, junto con los

17. *Ibidem.*
18. *Ibidem.*
19. Véase la última observación.
20. *Histoire des variations*, XI, xv, 129.

otros alimentos que reciben, también esta substancia divina quede purificada[21] [...] Y se sigue de ahí que deben purgar comiendo, de igual modo que el semen humano, todas las otras semillas que toman en los alimentos. Por lo cual se llaman también cataristas, es decir, purificadores, siendo tanta su diligencia para purificar que no se abstienen de la vileza horrenda de un alimento tal.[22]

Ellos no admitieron haber cometido tal abominación, pero algunos aseguran que se les demostró.[23] Vamos a recoger las palabras de un moderno:

Como creían que el espíritu procedía del buen principio, y que la carne y el cuerpo pertenecían al malo, enseñaban que había que odiar éstos, avergonzarlos, deshonrarlos de todas las maneras posibles; y con este infame pretexto en sus asambleas se manchaban con toda suerte de execrables impudicias.[24]

San Agustín no les atribuye este razonamiento; no digo, sin embargo, que el señor Maimbourg esté en un error, pues la doctrina y la conducta de los maniqueos son referidas de diversos modos, sin duda o por haber variado de un siglo a otro, o porque no todos sus doctores contemporáneos se explicaban de la misma suerte, o, finalmente, porque ninguno de sus adversarios los entendían bien. Ha parecido apropiado exterminar la totalidad de los libros de los maniqueos; esto puede haber tenido alguna utilidad, pero ha acarreado un pequeño inconveniente: que no podemos asegurarnos de su doctrina como podríamos hacerlo consultando las obras de sus más doctos autores. Por los fragmentos de su sistema que encontramos en los padres, parece evidente que esta secta no era muy afortunada en cuanto a hipótesis a la hora de entrar en detalles. Su primera suposición era falsa, pero empeoraba en sus manos por la poca destreza y espíritu filosófico que empleaban en explicarla y aplicarla.

21. Agustín, *De haeresibus*, XLVI, fol. 115 v.
22. *Ibidem*, fol. 116 v.
23. *Ibidem*, fol. 116.
24. Maimbourg, *Histoire de saint Léon*, libro I, pp. 17-18.

c. *Esta falsa creencia, mucho más antigua que Manes.*

Hemos visto que la halló en los libros que Terebinto había heredado de su maestro Escitio. No es cierto, como supone San Epifanio, que el tal Escitio viviera en tiempos de los apóstoles;[25] bastaba con decir que hubiera podido ser el abuelo de Manes. Pero es muy cierto que el dogma de los dos principios era conocido en el mundo desde mucho tiempo antes de la predicación de los apóstoles. Escitio lo debía a Pitágoras, si creemos a San Epifanio.[26] Algunos dicen que Terebinto lo tomó de Empédocles.[27] Los gnósticos, los cerdonianos, los marcionitas y muchos más sectarios que introdujeron esta perniciosa doctrina en el cristianismo antes de que Manes diera que hablar, no fueron sus inventores; la encontraron en los libros de los filósofos paganos. Plutarco nos hará saber la antigüedad y universalidad de este sistema, y no como simple historiador, sino en calidad de fiel seguidor.

Es imposible –dice–[28] que haya una sola causa, buena o mala, que sea principio de todas las cosas a la vez, por cuanto Dios no es causa de mal alguno, y la concordancia de este mundo se compone de contrarios, como la lira del alto y del bajo, según decía Heráclito, y tal como dice Eurípides:

> Jamás el bien está separado del mal;
> el uno con el otro es siempre atemperado,
> a fin de que todo en el mundo vaya mejor.

Por lo cual, esta muy antigua opinión, legada por los teólogos y legisladores de tiempos pasados a los poetas y filósofos, sin que se-

25. San Epifanio (*Adversus haereses*, p. 620) supone que Escitio fue a Jerusalén para entrevistarse con los apóstoles. Habría ido, pues, antes de que Tito conquistara la ciudad; de este modo, su discípulo no habría podido vivir al mismo tiempo que Manes, en el siglo III.
26. *Ibidem*, p. 619.
27. Suidas, *Léxico*, art. «Manes».
28. Plutarco, *De Isis y Osiris*, 1043. Utilizo la versión de Amyot. Este pasaje, en la edición griega y latina de Francfort, 1620, figura en las pp. 369 ss.

pamos, con todo, quién es su primer autor, pese a estar tan hondamente impresa en la fe y persuasión de los hombres, no hay manera de hacerla olvidar ni de erradicarla. Tan frecuentada resulta, no sólo en pláticas familiares y en opiniones colectivas, sino en sacrificios y divinas ceremonias del servicio a los dioses, tanto de naciones bárbaras como de griegos de sitios diversos, la creencia de que el mundo no flota a la ventura sin estar regido por la providencia y la razón, y que tampoco hay una sola razón que lo mantenga y rija con no sé qué timones, no sé qué frenos de obediencia, sino que hay varias mezcladas de bien y mal. Y para hablar con más claridad, nada de lo que aquí abajo conduce y produce la naturaleza es de suyo propio y simple; ni existe un dispensador único de dos toneles que nos distribuya los asuntos como un tabernero elabora sus vinos, mezclándolos y revolviéndolos entre sí, sino que esta vida es conducida por dos principios y por dos potencias mutuamente adversarias, una que nos conduce y dirige hacia el lado recto y por el buen camino, y la otra que, en cambio, nos desvía y aparta. Así, esta vida es una mezcla, y este mundo –si no el conjunto, por lo menos el inferior y terrestre, el que está por debajo de la luna–, desigual y variable, sujeto a todas las mutaciones posibles. Nada, en efecto, puede existir sin causa precedente, y lo que es bueno de suyo jamás sería la causa del mal. Forzosamente, la naturaleza tiene un principio y una causa de donde procede el mal, como sucede con el bien.

Éste es el parecer y la opinión de la mayor parte y de los más sabios entre los antiguos, pues unos estiman que existen dos dioses de oficio contrario: el uno autor de todos los bienes y el otro de todos los males; otros llaman a uno Dios productor de los bienes y al otro demonio, como hace Zoroastro el mago, de quien se dice que vivió quinientos años[29] antes de la época de la guerra de Troya. Éste llamaba al dios bueno Oromazes, y al otro Arimanio; decía además que el primero se asemejaba a la luz, más que a cualquier otra cosa sensible, y el otro a las tinieblas y a la ignorancia, y que existía uno entre estos dos que se llamaba Mitra –por esta razón, los persas siguen llamando Mitra a quien intercede y media–; y enseñó a sacrificar al primero para pedirle to-

29. Había que decir cinco mil. Véase la observación E del artículo «Zoroastro», al inicio.

das las cosas buenas y agradecérselas, y al otro, para apartar y desviar las siniestras y malas[30] [...] Los caldeos dicen que entre los dioses que dan nombre a los planetas, hay dos que hacen el bien, dos que hacen el mal y tres más que son comunes y medianos. Y en cuanto a las declaraciones de los griegos al respecto, nadie las ignora: que hay dos porciones del mundo, una buena, que pertenece a Júpiter olímpico, es decir, celeste, y la otra mala, que pertenece a Plutón infernal, y conjeturan asimismo que la diosa Armonía, es decir, acuerdo, nació de Marte y de Venus, siendo el primero cruel, huraño y pendenciero, y la segunda dulce y generativa. Fijaos en que los propios filósofos están de acuerdo con esto, por cuanto Heráclito abiertamente llama a la guerra padre, rey, amo y señor del mundo entero, y dice que Homero cuando imploraba:

> Ojalá la guerra pereciera en cielo y tierra,
> entre los dioses y entre los hombres,

no se daba cuenta de que estaba maldiciendo la generación y producción de todas las cosas que han surgido a través del combate y la contrariedad de las pasiones, y que si el sol traspasara los límites que le están prefijados, las Furias, ministras y asistentes de la justicia, se enfrentarían con él. Y Empédocles canta que el principio del bien se llama Amor y Amistad, y con frecuencia Armonía, y la causa del mal, «combate sangriento y pestilente pelea». En cuanto a los pitagóricos, designan y especifican esto con diversos nombres, llamando al buen principio uno, finito, en reposo, recto, impar, cuadrado, diestro, luminoso; y al malo, dos, infinito, móvil, curvo, par, más largo que ancho, desigual, zurdo, oscuro. Aristóteles a uno lo llama forma, al otro privación. Y Platón, como si resguardara y encubriera su decir, llama en varios pasajes al primero de estos principios contrarios lo mismo, y al segundo, lo otro. Pero en sus libros sobre las leyes, que escribió siendo ya viejo, deja de denominarlos con nombres ambiguos o encubiertos, o por medio de notas significativas, y dice en términos propios que este mundo no es manejado sólo por un alma, sino acaso por mu-

30. Plutarco, *De Iside et Osiris*, 1046.

chas o, como poco, por no menos de dos, una benéfica, otra contraria a aquélla y productora de efectos contrarios; y agrega también, entre estas dos, una tercera causa, que no carece de alma ni de razón, ni es por sí misma inmóvil, como estiman algunos, sino adyacente y adherente a las otras dos.

Plutarco, en otro libro,[31] dice formalmente que la naturaleza de Dios no le permite más que hacer el bien y no enojarse con alguien o perjudicarle. Este autor, pues, estaba necesariamente convencido de que las aflicciones que tan a menudo atormentan a los hombres tienen una causa distinta de Dios, y, por consiguiente, de la existencia de dos principios: uno que sólo hace el bien, otro que sólo hace el mal. Añado que los filósofos persas, mucho más antiguos que los de Egipto, enseñaron constantemente esta doctrina.[32]

Plutarco le confiere excesiva extensión, puesto que pretende que estaba presente en los actos públicos de la religión entre los bárbaros y entre los griegos.[33] En efecto, es muy cierto que los paganos reconocieron y honraron dioses maléficos; pero también enseñaban, con sus libros y con sus prácticas, que numéricamente el mismo Dios que a veces esparcía sus bienes sobre un pueblo, algún tiempo después lo afligía para vengarse de alguna ofensa. A poco que leamos los autores griegos, vemos esto manifiestamente. Digamos lo mismo sobre Roma. Leed a Tito Livio, Cicerón y al resto de escritores latinos; comprenderéis con claridad que el mismo Júpiter a quien se ofrecían sacrificios por una victoria, era honrado en otras ocasiones para que cesara de afligir al pueblo romano. Y aunque hubo un Vejovis mucho más inclinado a hacer el mal que a hacer el bien, no dejaban de creer que Dijovis o Diespiter, es decir, el buen Júpiter, lanzaba el rayo. Aulo Gelio se expresa de tal suerte que distingue con nitidez a Júpiter de Vejovis.[34]

31. *Non posse suaviter vivi iuxta Epicurum*, p. 1102.
32. Diógenes Laercio, Proemio, 8; Agathias, *Historia*, II.
33. Observad que no censuramos a Plutarco salvo por suponer que, mediante actos públicos de religión, los griegos atestiguaban que algunos dioses –el buen Júpiter, por ejemplo– no podían hacer sino el bien.
34. Aulo Gelio, V, 12.

Así pues, tras llamar a Júpiter y a Dijovis para que les ayudaran, llamaron también a este contradiós, a Vejovis, desprovisto de capacidad benéfica, que no poseía capacidad de ayudar sino fuerza dañina –pues adoraban a ciertos dioses para que fueran benéficos, y a otros los aplacaban para que no fueran perjudiciales– [...] La estatua del dios Vejovis, que se halla en el templo del cual he hablado antes, sujeta unas flechas, que están preparadas, sin duda, para causar daño, por lo cual muchos dijeron que este dios era Apolo [...] Dicen asimismo que cuando Virgilio, hombre muy conocedor de la Antigüedad y exento de odiosa ostentación, conjura en las *Geórgicas* a los númenes aciagos, da a entender que los dioses de esta naturaleza poseen cierta fuerza más capaz de dañar que de ayudar. Éstos son los versos de Virgilio:

> In tenui labor, at tenuis non gloria, si quem
> Numinia laeva simul, auditque vocatus Apollo.[35]

Plutarco se equivoca también cuando pretende que filósofos y poetas han estado de acuerdo con la doctrina de los dos principios. ¿No tenía en la memoria a Homero, el príncipe de los poetas, su modelo, su fuente común, que encomendó a un solo dios los dos toneles del bien y del mal?

Dos toneles están fijos en el suelo del umbral de Zeus:
uno contiene los males y el otro los bienes que nos obsequian.
A quien Zeus, que se deleita con el rayo, le da una mezcla,
unas veces se encuentra con algo malo y otras con algo bueno.
Pero a quien sólo da miserias lo hace objeto de toda afrenta,
y una cruel aguijada lo va azuzando por la límpida tierra, y
vaga sin el aprecio ni de los dioses ni de los mortales.[36]

35. ['Mezquino es el argumento de mi empresa, pero no será mezquina la gloria, si al poeta las divinidades desfavorables no le impiden y si Apolo invocado le es propicio', trad. de T. de la Ascensión Recio, Madrid, Gredos, 1990.] Véase, acerca de estas dos clases de dioses, un pasaje de Arnobio citado en la observación G del artículo «Paulicianos».

36. Homero, *Ilíada*, XXIV, 527 ss. [trad. de E. Crespo, Barcelona, Círculo de Lectores, «Clásicos Griegos», 1995].

El señor Costar censura con razón las siguientes palabras del señor De Girac: «Parece que habéis querido imitar al Júpiter de Homero, y que, tomando en los toneles, vertéis como él con las dos manos esta variedad de materias al azar y sin selección». Ésta es la censura: la comparación «con Júpiter me honra, pero apenas honra a quien la alega tan poco a propósito. Homero, el inventor de esta ficción, y Platón, que la refiere en su *República*, no manifiestan que Júpiter, tomando de sus toneles los bienes y males de la vida, los derramara *inconsideradamente* sobre los miserables mortales. Dicen tan sólo que unas veces los vertía en absoluta pureza y otras veces los mezclaba, lo cual originaba que, entre los hombres, unos eran siempre desdichados, mientras que el destino de los demás era un flujo recíproco de felicidad y adversidad».[37] Pero el señor Costar ha olvidado algo que merecía observarse; no ha dicho que de las tres cosas que cabía hacer con estos dos toneles, Júpiter hace sólo dos. Era posible o verter sólo del buen tonel o sólo del malo o sacar de uno y otro. Homero se guardó mucho de hablar de estas tres funciones; sabía demasiado bien que la primera no se da; y yo creo incluso que habría sido correcto suprimir la segunda: porque ¿dónde es el hombre tan desdichado que en su suerte no se mezcla bien alguno? Platón rechazó este pensamiento de Homero, por la razón de que pertenece a la esencia de Dios no hacer sino el bien, de donde concluye que Dios es la causa sólo de una parte de los acontecimientos humanos.

Por consiguiente, la divinidad, pues es buena, no puede ser causa de todo, como dicen los más, sino solamente de una pequeña parte de lo que sucede a los hombres; mas no de la mayor parte de las cosas. Pues en nuestra vida hay muchas menos cosas buenas que malas. Las buenas no hay necesidad de atribuírselas a ningún otro autor; en cambio, la causa de las malas hay que buscarla en otro origen cualquiera, pero no en la divinidad.[38]

37. Costar, *Apologie*, p. 225.
38. Platón, *La república*, II, 605d [379c; trad. de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, en esta misma colección, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996].

Dice que los poetas que nos presentan esta ficción de los dos toneles hablan con extravagancia acerca de Dios y cometen un gran pecado.

Por consiguiente, no hay que hacer caso a Homero ni a ningún otro poeta cuando cometen tan necios errores con respecto a los dioses como decir, por ejemplo, que «dos tinajas la casa de Zeus en el suelo fijadas tiene».[39]

En otro sitio ofreceremos más detalles concernientes a la hipótesis platónica sobre la fuente del mal y del bien.[40]

Siendo la apología de Costar bastante rara en los países extranjeros, no me produce escrúpulos citar un largo pasaje:[41]

Tal vez el señor Girac se ha creído el «Roman de la Rose», que quiere que la Fortuna sea la *tabernera* que distribuye en vasos y copas los diversos licores de estos dos toneles a su capricho y fantasía:

Jupiter en toute saison
a sur l'issuë de sa maison,
ce dit Homer, deux pleins tonneaux,
s'il n'est vieulx homs ne garçonneaux,
ni n'est dame ni damoiselle,
soit vieille, jeune, laide ou belle,
qui vie en ce monde reçoive,
qui de ces deux tonneaux ne boive.
C'est une taverne plenière,
dont *Fortune est la tavernière*,
et en trait en pots et en coupes
pour faire à tout le monde soupes.
Tous elle en abreuve à ses mains,
mais aux uns plus, aux autres moins.
N'est nul qui chacun jour ne pinte,

39. *Ibidem* [379c-d; trad. cit.].
40. En la observación L del artículo «Paulicianos».
41. Costar, *Apologie*, pp. 226-227.

de ces tonneaux, ou quarte ou pinte,
ou muy, ou septier, ou chopine,
s'il, comme il plaist à la mechine,
ou plene paulme, ou quelque goute,
que la Fortune au bec luy boute:
et bien et mal à chacun verse,
si comme elle est douce et perverse.*

Por lo demás, la vieja herejía de los dos principios reina todavía en algunos países de Oriente;[42] y se cree que fue muy común entre los antiguos bárbaros de Europa.

Atestigua Helmold que una creencia similar fue acogida entre los eslavos cuando aún no estaban imbuidos de la fe de Cristo, y escribe que su dios malvado se llamaba Zeevuboch. Vossius conjetura lo mismo de otros pueblos germánicos. Y que hoy en día los habitantes de la provincia de Fetu, en África, están convencidos de que existe alguna divinidad a la cual hay que referir todos los males que se reciben, y otra a la que hay que referir todos los bienes, lo cuenta J. G. Müller, cierto pastor de la Iglesia danesa en África.[43]

Los kurdos, nación asiática, adoran dos principios –uno en calidad de autor del bien, otro en calidad de causa del mal–, pero con esta diferencia: que son infinitamente más estrictos en el culto del último que en el del primero.[44]

42. Véanse las palabras del padre Thomassin, en la observación D del artículo «Paulicianos».
43. Tobias Pfannerus, *Systema theologiae gentilis*, p. 258.
44. «Veneran dos principios como los maniqueos, uno del bien y otro del mal. Con esta diferencia: que piensan poco en el primero, del que creen que no puede hacerles ningún mal, y atienden sólo al culto del segundo», *Giornale de' Letterati*, 31 de marzo de 1673, p. 33, en el extracto del «Viaggio all' Indie Orientali» del padre F. Vicenzo Maria di Santa Caterina da Siena, procurador general de los carmelitas descalzos.

* ['Júpiter tiene siempre a la salida de su casa, según dice Homero, dos toneles llenos. Y no hay nadie que viva en este mundo, ni hombres viejos ni jovenzuelos, ni dama ni doncella, sea vieja, joven, fea o bella, que no beba de estos dos toneles. Es una taberna cabal, cuya *tabernera es la Fortuna*, que sirve de ellos vasos y copas para dar caldos a todo el mundo. Abreva a todos con sus propias

D. *Sería bastante difícil de refutar, si fuera defendida por filósofos paganos aguerridos en la discusión.*

Los hubieran puesto en fuga de inmediato por medio de razones *a priori*; su fuerte eran las razones *a posteriori*: era ahí donde podían batirse por mucho tiempo y donde era difícil quebrantarlos. Se me entenderá mejor merced a la exposición que sigue. Las ideas más seguras y claras del orden nos enseñan que un ser que existe por sí mismo, y que es necesario y eterno, debe ser único, infinito y todopoderoso, y debe estar dotado de toda suerte de perfecciones. Así, atendiendo a tales ideas, no hallamos nada más absurdo que la hipótesis de los dos principios eternos e independientes entre sí, uno de ellos desprovisto de cualquier bondad y capaz de atajar los designios del otro. He aquí lo que llamo razones *a priori*, las cuales nos conducen necesariamente a rechazar tal hipótesis y a admitir un solo principio de todas las cosas. Si bastara con esto para afirmar la bondad de un sistema, el proceso terminaría con la confusión de Zoroastro y todos sus seguidores. Pero un sistema, para ser bueno, requiere dos cosas: una, que sus ideas sean distintas; otra, que pueda dar razón de las experiencias. Hay que examinar, pues, si los fenómenos de la naturaleza pueden explicarse satisfactoriamente por medio de la hipótesis de un principio único. Cuando los maniqueos alegan que es necesario que haya dos primeros principios, puesto que vemos en el mundo muchas cosas contrarias entre sí –frío y calor, blanco y negro, luz y tinieblas–,[45] dan lástima. La oposición que se produce entre estos seres, tan reforzada como se quiera por lo que llamamos variaciones, desórdenes e irregularidades de la naturaleza, no constituye ni media objeción contra la unidad, simplicidad e inmutabilidad de Dios. Damos razón de todas estascosas o mediante

45. Véase San Epifanio, al hablar de Escitio, *Adversus haereses*, 619.

manos, pero a unos más y a otros menos. Nadie hay que no beba cada día de estos toneles o una cuarta o una pinta o un moyo o un séptimo o un cuartillo, si, según le plazca a la mezcladora, la Fortuna le echa en el pico o una palma llena o alguna gota: y vierte a cada uno bien y mal tal como ella es dulce y perversa.']

las diversas facultades que Dios ha conferido a los cuerpos o mediante las leyes del movimiento establecidas por Él o mediante el concurso de causas ocasionales inteligentes por las que ha querido regularse. Esto no exige las quintaesencias imaginadas por los rabinos, que han facilitado a un obispo italiano un argumento *ad hominem* en favor de la Encarnación.

El autor habla difusamente de esta unión, valiéndose de los ejemplos y similitudes con que la explican los rabinos –algunos, los mismos que adoptan nuestros teólogos para explicar la Encarnación–, y con idéntica doctrina prueba de manera evidente que no se trata de otra cosa que de una insefiración, esto es, de dos naturalezas, sefireidad y divinidad, unidas en un sujeto.[46]

Dicen que Dios se ha unido con diez inteligencias purísimas llamadas *Sefira*, y que opera con ellas de tal modo que hay que atribuirles todas las variaciones y todas las imperfecciones de los efectos.

Dado que en los libros sagrados se atribuyen a Dios actos imperfectos y contrarios entre sí, para salvar su inmutabilidad y suprema perfección, han establecido una jerarquía de diez inteligencias purísimas, por medio de las cuales, como instrumentos de su poder, hace todas las cosas, de tal manera que sólo a ellas se atribuye la variedad, imperfección o mutación.[47]

Cabe salvar la simplicidad e inmutabilidad de Dios sin tanto dispendio: basta sólo con la institución de las causas ocasionales, a condición de que sólo haya que explicar los fenómenos corporales y no se toque al hombre. Los cielos y el resto del universo predican la gloria, el poder y la unidad de Dios; sólo el hombre, esa obra maestra del creador entre las cosas visibles, sólo el hombre, digo, proporciona grandísimas objeciones contra la unidad de Dios. Vamos a ver cómo.

46. Joseph Ciantes, obispo de Marsica, «Discursu de sanctissima incarnatione clarissimis Hebraeorum doctrinis ab eorundem argumentorum oppositionibus defensa», *Journal d'Italie* [*Giornale dei Letterati*], 27 de agosto de 1668, p. 102.
47. *Ibidem*, p. 101.

El hombre es malo y desdichado; todos lo sabemos por lo que sucede en nuestro interior y por el comercio que nos vemos obligados a mantener con el prójimo. Es suficiente vivir cinco o seis años para convencerse a la perfección de estos dos artículos;[48] quienes viven mucho y se empeñan mucho en los asuntos se dan cuenta aun con mayor claridad. Los viajes facilitan lecciones perpetuas sobre esto; muestran en todas partes los monumentos de la desgracia y maldad del hombre; en todas partes, cárceles y hospitales, patíbulos y mendigos. En un sitio veis los restos de una ciudad floreciente; en otros sitios no quedan ni siquiera las ruinas.[49]

> Iam seges est ubi Troia fuit, resecandaque falce
> luxuriat Phrygio sanguine pinguis humus.[50]

Leed estas palabras, extraídas de una carta escrita a Cicerón:

Regresando de Asia, cuando navegábamos de Egina hacia Megara, empecé a observar las regiones de alrededor. Detrás tenía Egina, delante Megara, a la derecha el Pireo y a la izquierda Corinto: ciudades que en su momento fueron brillantísimas y que ahora yacen ante los ojos postradas y arruinadas.[51]

Los estudiosos, sin salir de su gabinete, adquieren más luces que nadie sobre estos dos artículos, por cuanto al leer la historia pasan revista a todos los siglos y países del mundo. La historia, hablando en propiedad, no es otra cosa que una compilación de los crímenes e infortunios del género humano. Pero observemos que estos dos males –el moral y el físico– no llenan la totalidad de la historia ni de la experiencia de los particulares; por todas partes descubrimos bien moral y bien físico, ejemplos de virtud y de felicidad –y esto es lo que pro-

48. A esa edad se han hecho y padecido tandas de malicia, se ha conocido el pesar y el dolor, se ha pasado por muchos enojos, etc.
49. Véase Balzac, *Entretien*, XXX.
50. Ovidio, *Epístola de Penélope a Ulises*, 53-54 ['Ahora hay campo donde estuvo Troya, y con la siega la tierra fecunda exulta por la sangre frigia'].
51. Sulpicio a Cicerón, *Epistola ad familiares*, IV, 5.

voca la dificultad–. Pues si sólo existieran malvados y desdichados, no sería preciso recurrir a la hipótesis de los dos principios; es la mezcla de felicidad y virtud con miseria y vicio lo que reclama esta hipótesis: aquí se encuentra el lado fuerte de la secta de Zoroastro. Ved el razonamiento de Platón y de Plutarco en los pasajes que he citado más arriba.

Para que se vea cuán difícil sería refutar ese falso sistema, y para que se concluya que hay que recurrir a las luces de la revelación para acabar con él, vamos a fingir aquí una discusión entre Meliso y Zoroastro, ambos paganos y grandes filósofos. Meliso, quien reconocía sólo un principio,[52] diría de entrada que su sistema concuerda admirablemente con las ideas del orden: el ser necesario no está limitado; es, por tanto, infinito y todopoderoso; así pues, único; y sería monstruoso y contradictorio que careciera de bondad y que poseyera el mayor de todos los vicios, a saber, una malicia esencial. Admito, respondería Zoroastro, que vuestras ideas están bien trabadas, y no tengo inconveniente en admitir que a este respecto vuestras hipótesis superan a las mías. Renuncio a una objeción de la que podría valerme, que consistiría en decir que, por cuanto el infinito debe comprender todas las realidades existentes, y la malicia[53] no es menos real que la bondad, el universo reclama que se den seres malos y seres buenos; y que, como la suma bondad y la suma malicia no pueden subsistir en un mismo sujeto, ha sido de todo punto necesario que en la naturaleza hubiera un ser esencialmente bueno y otro esencialmente malo. Renuncio, digo, a esta objeción;[54] os concedo la ventaja de estar más de acuerdo que yo con las nociones del orden. Pero explicadme un poco, por medio de vuestra hipótesis, de dónde procede que el hombre sea malo y esté tan sujeto al dolor y al pesar. Os reto a que en-

52. Véase Diógenes Laercio, IX, 24, y el comentario de Menagio.

53. Es decir, la acción maliciosa. Escribo esta nota para que nadie me alegue que el mal no es sino una privación.

54. He leído en el *Journal d'Italie*, 31 de agosto de 1674, p. 101, que Piccinardi, en el libro III de su *Dogmatica philosobia peripatetica Christiana*, refuta la tesis «an alius Deus sit possibilis» ['si es posible otro Dios'], sostenida por el padre Pedro Conti, contra el *Columera*.

contréis en vuestros principios la razón de este fenómeno, como yo la encuentro en los míos. Recupero, pues, la ventaja: me superáis en la belleza de las ideas y en las razones *a priori*; yo os supero en la explicación de los fenómenos y en las razones *a posteriori*. Y dado que la principal característica de un buen sistema es ser capaz de dar razón de las experiencias, y dado que la mera incapacidad de explicarlas prueba que una hipótesis no es válida, por muy bella que por lo demás parezca, aceptad que doy en el blanco al admitir dos principios y que vos, que sólo admitís uno, falláis.

Estamos aquí sin duda en el nudo de la cuestión; ésta es la gran ocasión de Meliso. «Hic Rhodus, hic saltus. Res ad triarios rediit. Nunc animis opus, Aenea, nunc pectore firmo.» ['Aquí Rodas, allí el desfiladero. Se ha llegado a los triarios. Ahora se requiere ánimo, Eneas, y corazón firme.'] Sigamos haciendo hablar a Zoroastro.

Si el hombre es la obra de un único principio supremamente bueno, santo y poderoso, ¿puede estar expuesto a las enfermedades, al frío y al calor, al hambre y a la sed, al dolor, al pesar? ¿Puede tener tantas inclinaciones malas? ¿Puede cometer tantos crímenes? ¿Puede la suma santidad producir una criatura criminal? ¿Puede la suma bondad producir una criatura desdichada? La suma potencia, unida a una bondad infinita, ¿no colmará de bienes su obra y no alejará de ella cuanto pueda herirla o apesadumbrarla? Si Meliso atiende a las nociones del orden, responderá que el hombre no era malo cuando Dios lo hizo. Dirá que el hombre recibió de Dios un estado feliz, pero que, al no haber seguido las luces de su conciencia, que, en la intención de su autor, le habían de conducir por la senda de la virtud, se volvió malvado y mereció que Dios, tan supremamente justo como bueno, le hiciera sentir los efectos de su cólera. No es Dios, pues, la causa del mal moral; pero es la causa del mal físico, es decir, del castigo del mal moral –castigo que, muy lejos de ser incompatible con el sumo principio bueno, emana necesariamente de uno de sus atributos, me refiero a su justicia, que no le es menos esencial que su bondad–. Esta respuesta, la más razonable que podemos esperar de Meliso, es en el fondo bella y sólida, pero cabe

oponerle razones que tienen algo de más especioso y deslumbrante. Zoroastro no dejaría de manifestar que si el hombre fuera la obra de un principio infinitamente bueno y santo, habría sido creado no sólo desprovisto de cualquier mal efectivo, sino también a salvo de toda inclinación al mal, puesto que tal inclinación es un defecto que no puede tener como causa ese principio. Resta, pues, por decir que el hombre, al salir de las manos de su creador, sólo podía determinarse al mal por sí mismo, y que, al determinarse así, es él la causa única del crimen que cometió y del mal moral que se introdujo en el universo. Pero: 1) No poseemos ninguna idea distinta que pueda hacernos comprender que un ser que no existe por sí mismo, actúe, sin embargo, por sí mismo. Zoroastro dirá, pues, que el libre albedrío conferido al hombre no es capaz de darse una determinación efectiva, por cuanto existe incesante y plenamente por la acción de Dios. 2) Formulará esta pregunta: ¿previó Dios que el hombre utilizaría mal su libre arbitrio? Si la respuesta es que sí, replicará que no parece posible prever aquello que depende tan sólo de una causa indeterminada. Pero os concedo, dirá, que Dios previera el pecado de su criatura, y saco la conclusión de que le hubiera impedido pecar, pues las ideas del orden no toleran que una causa infinitamente buena y santa, que puede evitar la introducción del mal moral, no la evite, sobre todo cuando, permitiéndola, se verá obligada a abrumar de penas su propia obra. Si Dios no previó la caída del hombre, juzgó al menos que era posible; por tanto, puesto que en caso de que se produjera se iba a ver obligado a renunciar a su bondad paternal, para hacer a sus hijos muy miserables, ejerciendo sobre ellos el carácter de un severo juez, habría determinado al hombre al bien moral como lo determinó al bien físico; no habría dejado en el alma humana fuerza alguna para inclinarse al mal, del mismo modo que no dejó ninguna para inclinarse a la desdicha en cuanto tal. A esto nos conducen las ideas claras y distintas del orden cuando seguimos paso a paso lo que debe hacer un principio infinitamente bueno. En efecto, si una bondad tan limitada como la de los padres exige necesariamente que prevengan en la medida de lo posible el mal uso que sus

hijos pueden hacer de los bienes que les otorgan, con mayor razón una bondad infinita y todopoderosa prevendrá los malos efectos de sus presentes. En vez de dar el libre arbitrio, determinará a sus criaturas al bien; o si se les da el libre arbitrio, velará siempre eficazmente para evitar que pequen. Estoy seguro de que Meliso no se quedaría corto, pero cuanto pudiera responder sería combatido al instante con razones tan plausibles como las suyas, y así la discusión no se acabaría nunca.[55]

Si recurriera a la vía de la retorsión, pondría en grandes apuros a Zoroastro, pero una vez aceptara sus dos principios, le dejaría un camino muy amplio para llegar a la solución del origen del mal. Zoroastro se remontaría al tiempo del caos; se trata de un estado, con respecto a sus dos principios, muy similar al que Thomas Hobbes llama estado de naturaleza, el cual, según él, precedió a la instauración de las sociedades. En tal estado de naturaleza, el hombre era un lobo para el hombre; todo pertenecía al primer ocupante; nadie era amo de nada salvo en caso de ser el más fuerte. Para salir de tal abismo, todos convinieron en abandonar sus derechos sobre todas las cosas, para que se les cediera la propiedad de alguna cosa; se realizaron transacciones y la guerra cesó. Los dos principios, hartos del caos, en el cual cada uno confundía y trastornaba lo que el otro quería hacer, convinieron en un acuerdo: cada uno cedió algo y tomó parte en la producción del hombre y en las leyes de la unión del alma.[56] El buen principio obtuvo las que procuran al hombre mil placeres, y consintió en aquellas que lo exponen a mil dolores; y si consintió que el bien moral fuera infinitamente menor en el género humano que el mal moral, se resarció con otras especies de criaturas, en que el vicio sería tan mínimo como la virtud. Si muchos hombres en esta vida tienen

55. Todo esto se discute con mayor amplitud en las notas al artículo «Paulicianos».

56. Aplíquese aquí lo que Juno dice a Venus en Virgilio, *Eneida*, IV, 98 ss.: «Pero ¿hasta dónde vamos a llegar? ¿A qué conduce esta continua lucha?, / ¿por qué no esforzarnos más bien en concertar una paz duradera / y pactar un himeneo? [...] Rijamos este pueblo las dos juntas, ambas con igual mando» [trad. de J. Echave-Sustaeta, Madrid, Gredos, 1992].

más miserias que felicidad, se les recompensa bajo otro estado: lo que les falta bajo forma humana, lo reencuentran bajo una forma distinta.[57] Por medio de este acuerdo, el caos se desembrolló –el caos, digo, principio pasivo que era el campo de batalla de los dos principios activos–. Los poetas han representado tal ordenación con la imagen de una querella terminada.[58] Esto es lo que Zoroastro podría alegar, glorificándose de no atribuir al buen principio el haber producido por su propia voluntad una obra que había de ser tan mala y miserable, sino sólo tras haber comprobado que no podía hacer nada mejor, ni oponerse mejor a los designios horribles del principio malvado. Para volver menos chocante su hipótesis, podía negar que hubiera habido una larga guerra entre los dos principios y desechar todos esos combates y prisioneros de que hablaron los maniqueos. Todo puede reducirse al conocimiento cierto que habrían tenido ambos principios de que el uno no podría obtener jamás del otro sino determinadas condiciones. Con esta base el acuerdo podría haberse producido eternamente.

Cabría objetarle a este filósofo mil grandes dificultades, pero dado que hallaría respuestas y, a fin de cuentas, pediría que se le proporcionara una hipótesis mejor, y pretendería haber refutado sólidamente la de Meliso, no habría manera alguna de reconducirlo a la verdad. La razón humana es demasiado débil para esto; es un principio de destrucción y no de edificación; lo propio de ella no es otra cosa que provocar dudas y volverse a derecha y a izquierda para eternizar una discusión. Y creo no equivocarme si afirmo de la revelación natural, es decir, de las luces de la razón, lo que los teólogos afirman de la economía mosaica: que no valía más que para dar a conocer al hombre su impotencia y la necesidad de un redentor y de una ley misericordiosa; era un pedagogo –son sus términos– para conducirnos a Jesucristo. Digamos lo mismo más o menos de la razón: sólo vale para dar a conocer al hombre su oscuridad e impoten-

57. Nótese que todos o la mayor parte de los que han admitido dos principios han defendido la metempsicosis.

58. «Hanc Deus est melior *Litem* natura diremit», Ovidio, *Metamorfosis*, I, 21 ['Dirimió este *Pleito* el dios y, mejor, la natura', trad. de R. Bonifaz Nuño, México, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 1979].

cia, así como la necesidad de otra revelación –que es la de la Escritura–. Ahí es donde encontramos con qué refutar invenciblemente la hipótesis de los dos principios y todas las objeciones de Zoroastro. Ahí hallamos la unidad de Dios y sus perfecciones infinitas, la caída del primer hombre y sus consecuencias. Si alguien viene a decirnos, con gran aparato de razonamientos, que es imposible que el mal moral se introduzca en el mundo como obra de un principio bueno y santo, responderemos que, con todo, ése ha sido el hecho y que, por consiguiente, es bien posible. Nada más insensato que razonar contra los hechos; el axioma «ab actu ad potentiam valet consequentia» ['del acto a la potencia la consecuencia es válida'] es tan claro como la proposición «dos y dos suman cuatro».[59] Los maniqueos se apercibieron de lo que acabo de observar, y por ello rechazaron el Antiguo Testamento. Pero lo que retuvieron de la Escritura facilitaba armas bastante fuertes a los ortodoxos; así, no costó un gran esfuerzo confundir a estos herejes, que, por otra parte, se embarullaban puerilmente cuando descendían a los detalles.[60] Ahora bien, dado que es la Escritura la que nos procura las mejores soluciones, no he hecho mal en decir que un filósofo pagano sería difícil de vencer en esta materia –lo cual es el tema de esta observación.

Por larga que sea, no la acabaré sin advertir a mi lector de que me restan aún tres observaciones por hacer, que remito a otro artículo.[61] En la primera diré si los padres razonaron siempre bien contra los maniqueos y si pudieron ponerlos en apuros. En la segunda, que, según las creencias paganas, las objeciones de Zoroastro no tenían mucha fuerza. Y en la tercera, en qué sentido cabría decir que los cristianos no rechazan el sistema de los dos principios. Aclarar estas dificultades por la vía de la razón les cuesta más trabajo que a los paganos, a causa de sus disputas sobre la libertad, en las que el agresor parece ser el más fuerte,[62] y también porque el peque-

59. Véase la observación E del artículo «Paulicianos», hacia el comienzo del primer párrafo.
60. Véase la observación B.
61. A «Paulicianos», observaciones E, G y H.
62. Véase la observación F del artículo «Marcionitas».

ño número de los predestinados y la eternidad del infierno facilitan objeciones que Meliso no habría temido mucho.

E. *El celo del papa León encontró el sostén de las leyes imperiales.*

Había ya maniqueos en Roma cuando San Agustín llegó en el año 383, «pues se hospedó en casa de un maniqueo y conversó con gran frecuencia con los de esta secta [...] Pero tras la conquista y destrucción de Cartago por Genserico, rey de los vándalos, en el año 439, la mayoría de los maniqueos de África se refugiaron, igual que los católicos, en Italia y sobre todo en Roma».[63] El papa León obligó al pueblo a acometer una estricta búsqueda de tales herejes e indicó por qué características eran reconocibles.[64]

Para provocar más horror aún en todos hacia una secta tan detestable, celebró una asamblea en la que, junto a los obispos vecinos a Roma, hizo participar a los miembros principales del clero, senado, nobleza de Roma y pueblo. Presentó a los más relevantes maniqueos y a uno de sus obispos, quienes realizaron una confesión pública de sus abominables impudicias, que no me atrevo a exponer por miedo a herir los oídos o, más bien, los ojos castos de mi lector, y que declararon ante todo el mundo esos mismos que las habían cometido, por orden del falso obispo, en sus reuniones secretas, dando a conocer al mismo tiempo quiénes eran sus obispos y sacerdotes, los sitios más retirados donde se reunían, sus misterios profanos y sus ceremonias sacrílegas, todo lo cual fue fielmente puesto por escrito. Y San León rindió cuentas de ello al pueblo poco después, en un sermón que pronunció con ocasión del ayuno de los Cuatro Tiempos del mes de diciembre, en el que declaró que estaban obligados en conciencia a denunciar a aquellos que supieran comprometidos en una herejía tan infame y perniciosa, y que todos debían unirse y actuar con idéntico celo e igual vigilancia contra esos enemigos comunes, y que quienes pensaran que no ha-

63. Maimbourg, *Histoire de saint Léon*, libro I, p. 14.
64. *Ibidem*, p. 18.

bía que descubrirlos serían culpables de un silencio criminalísimo ante el tribunal de Jesucristo, aunque nunca hubieran tomado parte en sus errores. En suma, tan escrupuloso fue en su búsqueda de maniqueos y tanto le secundó el pueblo, que ninguno de ellos pudo escapar, de manera que tuvo la fortuna de librar por completo a Roma de esa peste. Muchos de los herejes, en efecto, fuertemente afectados por sus poderosas exhortaciones, se convirtieron con toda seriedad a Dios, y tras hacer pública abjuración de su herejía en la iglesia y firmar el formulario que se les presentó, el cual contenía la condena de Manes, de su doctrina y de sus libros, se sometieron a la penitencia que se les impuso. Quienes permanecieron obstinados en el error y rehusaron suscribir tal condena fueron condenados por los jueces al destierro, de acuerdo con las leyes y ordenanzas de los emperadores. Ahora bien, en vista de que los más malvados y peligrosos entre los seguidores de esta execrable herejía, temiendo el castigo de sus crímenes, se habían dado a la fuga, advirtió a los obispos de Italia y de las restantes provincias, por medio de una circular en la que, tras exponerles cuanto se había hecho en Roma en la causa de los maniqueos, les exhortaba a perseguir a estos fugitivos y a dar todas las órdenes necesarias para impedir que pudieran hallar algún refugio en sus diócesis, asegurando que serían inexcusables ante Dios si sucediera alguna vez que alguno de sus súbditos se dejara seducir por estos impostores, por no haber puesto el cuidado debido en descubrirlos, darles caza y actuar de modo que no pudieran esparcir entre sus pueblos el veneno de su detestable doctrina. Y lo que acabó de exterminar esta herejía fue que el emperador Valentiniano III, al conocer lo que el santo papa había desvelado de los crímenes de los maniqueos, mandó publicar un edicto por el que confirmaba y renovaba todas las ordenanzas de sus predecesores contra ellos, los declaraba infames, inhábiles para todos los cargos y para llevar armas, para testificar y contratar, para hacer cualquier acto válido en la sociedad civil; prohibía a todos los súbditos del imperio encubrir o dar refugio a ninguno y quería que se los denunciara para que recibieran castigo al instante de ser conocidos. Así, esta herejía, que de África había pasado a Italia, fue pronto desterrada de ella por el eficaz celo de San León.[65]

65. *Ibidem*, p. 20, en el año 443.

El padre Thomassin no olvida este ejemplo de uso de las leyes penales contra la herejía.

San León, papa –dice–, en su primera decretal afirma que muchos maniqueos acababan de convertirse en Roma, pero que algunos de ellos se habían comprometido tan hondamente en esos detestables errores, que por más remedios que se empleaban, no se había podido apartarlos; que se había hecho uso a continuación del rigor de las leyes, y que, conforme a las constituciones de los príncipes cristianos, los jueces públicos los habían condenado a un exilio perpetuo, por miedo a que su contagioso comercio infectara al resto del rebaño.[66]

Adjunto en nota las palabras que cita de San León.[67] Un poco después hace mención del código de Justiniano, para hacernos saber que la ley onceava del título v del libro I condena a los maniqueos «a ser decapitados en cualquier parte del imperio romano donde se les encuentre» –«manichaeo in loco romano deprehenso caput amputare»–.[68] La ley siguiente –continúa– «es del emperador Justino, y distingue también a los maniqueos no sólo de los herejes, sino también de los griegos –es decir, paganos–, de los judíos y de los samaritanos. Los maniqueos son condenados a muerte; los demás, como los herejes, sólo son condenados a no poder obtener ninguna magistratura o dignidad, ni hacer la función de jueces, defensores o senadores de las ciudades».[69]

66. Thomassin, *De l'unité de l'Église*, vol. I, p. 339.
67. «Aliquanti vero, qui ita se demerserunt ut nullum his auxiliantis posset remedium subvenire, subditi legibus, secundum christianorum principum constituta, ne sanctum gregem sua contagione polluerent, per publicos iudices perpetuo sunt exilio relegati.»
68. Thomassin, *De l'unité de l'Église*, vol. I, p. 377.
69. *Ibidem*, p. 378.

F. *Permitían la agricultura a sus oyentes en favor de sus elegidos.*

Los maniqueos estaban divididos en dos órdenes: el de los elegidos y el de los oyentes. No se permitía la práctica de la agricultura a los primeros, ni siquiera coger una fruta. Se permitía a los otros, y aseguraban que los homicidios que cometían en este ejercicio les eran perdonados por la intercesión de las partículas de Dios que se liberaban de su prisión cuando los elegidos las comían. Así, la remisión de tales asesinatos se fundaba en el hecho de que proporcionaban alimentos a los elegidos y procuraban la libertad de las partículas de la substancia divina aprisionadas en las plantas. San Agustín relata muy bien estas quimeras y se burla de ellas debidamente.

Piensan que las otras almas vuelven a los animales y a todos los seres que están fijos por sus raíces y se nutren en la tierra. Piensan, en efecto, que las hierbas y los árboles viven de tal manera que creen que sienten la vida que está en ellos y que padecen dolor cuando se les hace daño, y por ello no se puede desgarrarlos o arrancarlos sin que sufran. Por esta razón, consideran un crimen limpiar el campo de espinas. De ahí que estos dementes acusen a la agricultura, que es la más inocente de las artes, de ser culpable de la mayor cantidad de homicidios. Y consideran que estas cosas son perdonadas a sus discípulos porque proporcionan alimentos a sus elegidos, al objeto que aquella divina substancia, purgada en su vientre, consiga la indulgencia para ellos, de quienes es tradición que han de purgarse con una ofrenda. Así pues, los propios elegidos, que ni trabajan en los campos ni recogen frutas ni desgarran siquiera una hoja, esperan que sean los discípulos quienes les aporten tales cosas para sus necesidades, viviendo de tantos y tantos, según se jactan, homicidios ajenos.[70]

70. Agustín, *De haeresibus*, XLVI, fol. 116 v.

Paulicianos

PAULICIANOS. Se llamó así a los maniqueos de Armenia cuando un tal Pablo se convirtió en su jefe en el siglo VII. «Alcanzaron un poder tan grande, fuera por la debilidad del gobierno, por la protección de los sarracenos, o incluso por el favor del emperador Niceforo, muy ligado a esa secta, que, cuando finalmente fueron perseguidos por la emperatriz Teodora, la mujer de Basilio, fueron capaces de construir ciudades y de levantarse en armas contra sus príncipes. Las guerras, largas y sangrientas, se produjeron bajo el imperio de Basilio el Macedonio, esto es, a finales del siglo IX.»[a] De tanta magnitud fue, con todo, la carnicería de estos herejes bajo la emperatriz Teodora, (A) que parecía imposible que nunca más se rehicieran. Se cree que los predicadores que enviaron a Bulgaria (B) establecieron allí la herejía maniquea y que «desde este país se esparció poco después al resto de Europa».[b] Condenaban el culto a los santos y las imágenes de la cruz, (C) pero su característica principal no radicaba ahí. Su doctrina fundamental era la de dos principios coeternos e independientes entre sí. Tal creencia de inmediato produce horror, y, por consiguiente, extraña que la secta maniquea haya podido seducir a tantas personas. (D) Pero, por otro lado, es tan trabajoso responder a sus objeciones sobre el origen del mal, (E) que no asombra que la hipótesis de los dos principios, uno bueno y otro malo, haya deslumbrado a numerosos filósofos antiguos y haya encontrado tantos seguidores dentro del cristianismo. En éste, la doctrina de la enemistad primordial de los demonios hacia el Dios verdadero se acompaña siempre de la doctrina que enseña la rebelión y caída de una parte de los ángeles buenos. Aparentemente, la hipótesis de los dos principios habría progresado más de no haber sido tan tosca en cuanto

a. M. de Meaux, *Histoire des variations*, XI, XIII, 128.
b. *Ibidem*, XVI, 131.

al detalle y de no haberse visto acompañada de algunas prácticas odiosas,[c] o también de haber habido entonces tantas discusiones como ahora sobre la predestinación, (F) discusiones en que los cristianos se acusan mutuamente de hacer a Dios autor del pecado o de sustraerle el gobierno del mundo. Los paganos eran capaces de responder a las objeciones maniqueas mejor que los cristianos, (G) pero algunos filósofos pasaban sus apuros con ellas.[d] Habrá que indicar en qué sentido los ortodoxos parecen admitir dos primeros principios, (H) y en qué sentido no cabe decir que Dios sea el autor del pecado según los maniqueos. (I) Criticaremos, además, a un moderno que ha negado que la doctrina que hace a Dios autor del pecado lleve a la irreligión. Ha dicho, incluso, que esta doctrina eleva a Dios a la más alta cumbre concebible de grandeza. Los antiguos padres no ignoraron la extrema incomodidad de la cuestión del origen del mal. (K) No pudieron resolverla mediante la hipótesis de los platónicos, en el fondo una rama de maniqueísmo, (L) dado que admitía dos principios. Se vieron obligados a recurrir a los privilegios de la libertad humana. Pero, cuanto más se reflexiona sobre esta solución del problema, más se comprueba que las luces naturales de la filosofía no procuran sino la manera de apretar y enredar más este nudo gordiano. (M) Cierto docto sostiene que los pitagóricos dieron lugar a esta espinosa cuestión. Buscaban los superlativos en todas las cosas, es decir, buscaban mediante sus preguntas el conocimiento de cuanto se sitúa en el más alto grado en cada especie. Preguntaban, por ejemplo, ¿qué es lo más fuerte, lo más viejo, lo más común, lo más verdadero? Se daba como respuesta, en cuanto al último punto, que los hombres son malos y Dios es bueno. Esto hizo surgir otra pregunta: ¿de dónde puede proceder que, siendo Dios bueno, los hombres sean criminales? (N) La solución a esta dificultad le pareció muy importante a Simplicio.[e]

c. Véase la observación B del artículo «Maniqueos».
d. Véase la observación G.
e. Véase la observación N.

OBSERVACIONES

A. *De tanta magnitud fue la carnicería de estos herejes bajo la emperatriz Teodora.*

De ello se habla en el suplemento de Moréri;[1] se cita ahí al padre Maimbourg, cuyas palabras originales son:

Teodora [...] tomó la decisión de procurar eficazmente la conversión de esos paulicianos o de librar al imperio de ellos si seguían obstinándose contra su verdadera felicidad [...] Ciertamente, quienes recibieron el encargo y las fuerzas para esa labor, se excedieron en rigor y crueldad, pues, lejos de ensayar primero si era posible retornarlos con dulzura y caridad al conocimiento verdadero, se apoderaron de esos miserables, que estaban dispersos por ciudades y aldeas, y se cuenta que dieron muerte a cerca de cien mil de ellos en toda Asia, sirviéndose de toda clase de suplicios. Esto obligó a todos los demás a entregarse a los sarracenos, que, al poco tiempo, supieron emplearlos contra los griegos. Pero la emperatriz, que no intervino en la inhumanidad de sus lugartenientes, no dejó de sacar provecho: el imperio, al menos, permaneció limpio de esa chusma durante su reinado de catorce años.[2]

Se trata de maneras de convertir por completo mahometanas, y esto confirma cuanto se ha dicho en otra parte:[3] que los cristianos fueron infinitamente más crueles que los seguidores de Mahoma con quienes no eran de su religión.

1. Bajo la palabra «Paulicianos».
2. Maimbourg, *Histoire des iconoclastes*, VI, 263, ed. de Holanda.
3. En el artículo «Mahoma», observaciones O y AA.

B. *Los predicadores que enviaron a Bulgaria.*

Pedro de Sicilia,[4] enviado por el emperador Basilio el Macedonio «a Tibrico en Armenia, una de las plazas de esos herejes, para negociar un intercambio de prisioneros,[5] [...] descubrió durante su embajada que se había tomado la decisión, en el consejo de los paulicianos, de enviar predicadores de su secta a Bulgaria para seducir a los pueblos recientemente conversos. Tracia, la provincia vecina, se hallaba desde mucho antes infectada por la herejía. De modo que era causa de mucho temor la suerte de los búlgaros, si los paulicianos –los más arteros entre los maniqueos– trataban de seducirlos. Y fue esto lo que obligó a Pedro de Sicilia a dirigir a su arzobispo el libro del que acabamos de hablar,[6] con objeto de prevenirlos contra herejes tan peligrosos. Pese a sus esfuerzos, lo cierto es que la herejía maniquea echó profundas raíces en Bulgaria».

C. *Condenaban el culto a los santos y las imágenes de la cruz.*

«Pedro de Sicilia refiere que una mujer maniquea sedujo a un ignorante laico llamado Sergio, diciéndole que los católicos honraban a los santos como a divinidades, y que por esa razón se impedía que los laicos leyeran la Santa Escritura, por miedo a que descubrieran muchos errores semejantes.»[7] Véase el texto citado del padre Maimbourg en el suplemento de Moréri.

D. *Extraña que la secta maniquea haya podido seducir a tantas personas.*

Hemos visto en otro sitio con qué premura el papa León advirtió a todos los obispos que no toleraran que tales herejes, condenados al destierro por las leyes imperiales, hallasen refu-

4. M. de Meaux, *Histoire des variations*, XI, 14.
5. *Ibidem*, 16.
6. Un libro que lleva por título *Historia de Manichaeis*. Raderus lo ha traducido del griego al latín. Lo publicó en Ingolstad, con notas, en 1604, *in*-4°.
7. *Histoire des variations*, XI, 15.

gio alguno.[8] La herejía no desapareció, y fue preciso perseguirla mediante leyes mucho más severas: hubo que condenar a la pena máxima a cuantos hicieran profesión de ella; no obstante, «se mantuvo y se extendió. El emperador Anastasio y la emperatriz Teodora, mujer de Justiniano, la favorecieron: encontramos a sus seguidores bajo los hijos de Heraclio –es decir, en el siglo VII– en Armenia».[9] Hemos hablado ya de sus grandes progresos; hemos visto que la masacre de cien mil paulicianos no evitó su extensión de Tracia a Bulgaria. Luego infectó a muchos en varias provincias de Francia. Consultad el libro del señor De Meaux.[10] Lambert Daneau comenta que causaba estragos en Persia, Siria y Mesopotamia bajo el emperador Anastasio, y en Sicilia bajo el papa Gregorio el Grande:

Esta herejía llegó a la misma Roma, de donde, sin embargo, fue expulsada por León, el pontífice romano, alrededor del año 414 después de Cristo. Pero en Arabia, en Persia y en Egipto creció mucho y tuvo gran fuerza y de ella nació y salió después el mahometanismo, como de un huevo de serpiente y de víbora. Y persistió muchísimo tiempo. En efecto, en los tiempos del emperador Anastasio aún avanzaba claramente en Persia, Mesopotamia y Siria; y en Sicilia, bajo el pontificado de Gregorio Magno, esto es, más de 340 años después de la muerte de Manes, según se pone de manifiesto en Gregorio (epístola VI, libro IV) y en P. Diacono (*Historia*, libro XV), donde se evoca la persecución de su obispo.[11]

No me atrevo a asegurar que se haya difundido por las provincias de Oriente, donde se descubre el dogma de los dos principios entre algunos pueblos infieles, pues podrían haberlo recibido por otros canales que no fueran los maniqueos. Apruebo el pensamiento de Louis Thomassin:

8. En el artículo «Maniqueos», observación E.
9. *Histoire des variations*, XI, 13.
10. *Ibidem*, XI.
11. Lambert Daneau, *Notis in Augustino, De haeresibus*, XLVI, fol. 119 v.

Las relaciones que con frecuencia nos presentan sobre Asia nos descubren –dice– que todavía ahora existen algunos maniqueos más allá de las fronteras del antiguo imperio romano. No puedo decir con mucha seguridad que se trate también de restos o descendientes de quienes, tan a menudo proscritos en todo el imperio romano, se retiraron a las provincias vecinas. Es probable que así sea, pero no poseemos la misma certeza que cuando decimos eso mismo de los arrianos, nestorianos y eutiquianos. Mientras que éstos son verdaderos herejes, que no podían surgir sino de la Iglesia católica de su tiempo, cuyas entrañas desgarraron para salir de ella, los maniqueos provenían originariamente de Oriente, como descendientes de los antiguos idólatras que admitían, asimismo, los dos principios, el del bien y el del mal, según puede leerse en Plutarco y en otros muchos historiadores profanos.[12]

E. *Es tan trabajoso responder a las objeciones de los maniqueos sobre el origen del mal.*

He prevenido ya a mis lectores de que verán aquí tres observaciones que habría incluido en el artículo sobre los maniqueos,[13] si no hubiera preferido evitar extenderme demasiado en ese lugar. Cumplamos nuestra promesa y no frustremos la atención de quienes tengan ganas de seguir nuestra llamada. La segunda y la tercera observación las incluiré aparte más abajo.[14] Pero aquí va la primera.

Los padres de la Iglesia, que tan bien refutaron a los marcionitas, a los maniqueos y en general a cuantos admitían dos principios, no respondieron demasiado bien a las objeciones que conciernen al origen del mal. Hubieran debido abandonar todas las razones *a priori*, como si se tratara de las inmediaciones de la ciudadela, que pueden recibir ataques y que son imposibles de conservar. Era preciso conformarse con las razones *a posteriori*, y poner todas las fuerzas tras este ba-

12. Thomassin, *De l'unité de l'Église*, tomo I, parte II, cap. IX, p. 378.
13. En el artículo «Maniqueos», cita de la nota 61.
14. En las observaciones G y H.

luarte. El Antiguo y el Nuevo Testamento son dos partes de la revelación que se confirman mutuamente: no era difícil, por tanto, probar ante esos herejes la divinidad del Antiguo, dado que reconocían la divinidad del Nuevo; y, a continuación, era fácil echar abajo sus objeciones mostrándoles que eran opuestas a la experiencia. Según la Escritura, sólo existe un principio bueno, pero, no obstante, el mal moral y el mal físico se han introducido en el género humano; no va contra la naturaleza del principio bueno, por tanto, que éste permita la introducción del mal moral y que castigue el crimen. Que cuatro y cuatro suman ocho no es, en efecto, más evidente que, si algo ha sucedido, es posible. Que «Ab actu ad potentiam valet consequentia» ['del acto a la potencia la consecuencia es válida'] es uno de los axiomas más claros e incontestables de toda la metafísica.[15] Estamos ante una muralla que no se puede tomar y que basta para dar la victoria a la causa de los ortodoxos, aun cuando sus razones *a priori* puedan ser refutadas. Pero me dirán: ¿pueden serlo? Sí, responderé: cómo se ha introducido el mal bajo el imperio de un ser soberano infinitamente bueno, santo y poderoso, no sólo es algo inexplicable, es incluso incomprensible. Y cuanto algunos oponen a lo que serían las razones de este ser para permitir el mal, es más conforme a las luces naturales y a las ideas del orden que esas razones. Examinad bien este pasaje de Lactancio, que contiene una respuesta a una objeción de Epicuro:

Dios, dice Epicuro, o quiere suprimir el mal y no puede, o puede pero no quiere, o ni quiere ni puede, o quiere y puede. Si quiere y no puede, es débil, lo cual no conviene a Dios. Si puede pero no quiere, es envidioso, lo cual es igualmente ajeno a Dios. Si ni quiere ni puede, es a la vez envidioso y débil; y, por tanto, no es ni Dios. Si quiere y puede, lo único que corresponde a Dios, ¿de dónde proceden entonces los males?, o ¿por qué no los suprime? Sé que la mayoría de los filósofos que defienden la providencia suelen turbarse con este argumento, y que, casi obligados y de mala gana, reconocen que Dios no se preocupa de nada, que es lo

15. Véase el artículo «Maniqueos», observación D, cita de la nota 59.

que Epicuro reclamaba por encima de todo. Pero nosotros, examinado a fondo el asunto, hemos resuelto fácilmente este espantoso argumento. Dios, en efecto, puede cuanto quiere, y en Él no hay ninguna debilidad ni envidia. Puede, por tanto, suprimir el mal, pero no quiere; y, no obstante, no es envidioso. No lo suprime porque –como he enseñado– concede al mismo tiempo la sabiduría, y hay más bien y más gozo en la sabiduría que molestias en los males. También la sabiduría hace que conozcamos a Dios, y por medio de este conocimiento alcanzamos la inmortalidad, que es el bien supremo. Así pues, si no percibiéramos antes el mal, no podríamos percibir el bien. Pero ni Epicuro ni otros se dan cuenta de esto. Si se suprimen los males, se suprime igualmente la sabiduría y no quedan en el hombre vestigios de virtud, cuya razón consiste en soportar y superar la amargura de los males. Por tanto, a causa de un muy exiguo ahorro de males suprimidos, careceríamos de nuestro propio y verdadero bien. Está claro, pues, que todas las cosas han sido propuestas a causa del hombre, tanto las malas como también las buenas.[16]

Era imposible referir de más buena fe toda la fuerza de la objeción; ni el propio Epicuro la habría presentado con más nitidez y vigor.[17] Pero la respuesta de Lactancio es lamentable: no sólo es débil; está llena de errores y, tal vez, incluso de herejías. Supone que Dios tuvo que producir el mal porque, de otro modo, no habría podido transmitirnos ni la sabiduría, ni la virtud, ni el sentimiento del bien. ¿Cabe concebir algo más monstruoso que una doctrina así? ¿No echa por tierra cuanto nos dicen los teólogos sobre la felicidad del paraíso y el estado de inocencia? Nos dicen que Adán y Eva, en ese estado bienaventurado, sentían, sin mezcla alguna de incomodidad, todas las dulzuras que les ofrecía el jardín del Edén, morada deliciosa y llena de encantos donde Dios los había situado. Añaden que, de no haber pecado, ellos y todos sus descendientes habrían gozado de esa felicidad, sin verse sujetos a en-

16. Lactancio, *De ira Dei*, XIII, 548.
17. Nótese que esta objeción de Epicuro no concierne al mal moral; sería aún más embarazosa si le concerniera.

fermedades o dolores y sin que jamás los elementos o los animales les hubieran sido contrarios. Fue su pecado lo que los expuso al frío y al calor, al hambre y a la sed, al dolor y a la tristeza, así como a los males que ciertas bestias nos producen. Muy lejos, pues, de que la virtud y la sabiduría no puedan convenir al hombre sin el mal físico, como Lactancio asegura, es preciso sostener, por el contrario, que el hombre se vio sometido a ese mal sólo porque había renunciado a la virtud y a la sabiduría. Si la doctrina de Lactancio fuera correcta, habría que suponer necesariamente que los ángeles buenos están sujetos a mil incomodidades y que las almas de los bienaventurados pasan alternativamente de la alegría a la tristeza, de tal suerte que en la morada de la gloria y en el seno de la visión beatífica no se estaría a cubierto de la adversidad. Nada es más contrario que esto al parecer unánime de los teólogos y a la recta razón. Lo cierto es que, incluso en buena filosofía, no hay necesidad alguna de que nuestra alma haya sentido el mal para que guste del bien, o de que pase sucesivamente del placer al dolor y del dolor al placer para que pueda discernir que el dolor es un mal y el placer un bien. Lactancio, así pues, no choca menos con las luces naturales que con las luces teológicas. Sabemos, por la experiencia, que nuestra alma no puede sentir al mismo tiempo placer y dolor; es necesario, pues, que la primera vez haya sentido o dolor antes que placer o placer antes que dolor. Si su primer sentimiento fue de placer, aun ignorando el dolor encontró que ese estado era agradable; y si su primer sentimiento fue de dolor, aun ignorando el placer encontró que ese estado era desagradable. Suponed que su primer sentimiento durara varios años seguidos sin interrupción alguna; comprenderéis que, durante todo ese tiempo, se halló o en un estado agradable o en un estado desagradable. Y no me aleguéis la experiencia; no me digáis que un placer que dura mucho tiempo se vuelve insípido, y que el dolor a la larga se hace soportable; pues mi respuesta será que la causa es un cambio en el órgano, que hace que, pese a que tal sentimiento continuo sea el mismo en cuanto a la especie, no lo sea en cuanto al grado. Si en un principio habéis tenido un sentimiento de seis grados, al cabo

de dos horas o al cabo de un año ya no serán seis, sino tan sólo un grado o un cuarto de grado. Sucede, pues, que la costumbre embota la agudeza de nuestros sentimientos. Sus grados responden a la conmoción de las partes del cerebro; esa conmoción se debilita a causa de las repeticiones frecuentes, y esto explica que los grados del sentimiento disminuyan. Pero si el dolor y la alegría nos fueran comunicados según el mismo grado cien años seguidos, seríamos tan desgraciados o tan felices el año cien como el primer día. Lo cual prueba manifiestamente que la criatura puede ser feliz por un bien continuo, o infeliz por un mal continuo, y que la alternativa de que habla Lactancio es una mala solución. No se funda ni en la naturaleza del bien y del mal, ni en la del sujeto que los recibe, ni en la de la causa que los produce. No es menos propio comunicar el placer y el dolor en el segundo momento que en el primero, o en el tercer momento que en el segundo, y así sucesivamente. Nuestra alma es tan susceptible de ello tras haberlos sentido un momento como antes de sentirlos; y Dios, que los da, no es menos capaz de producirlos la segunda vez que la primera. Esto es lo que nos enseñan nuestras ideas naturales sobre tales objetos. La teología cristiana lo confirma invenciblemente, puesto que nos dice que los tormentos de los condenados serán eternos y continuos, tan vivos al cabo de cien mil años como el primer día; y que, a su vez, los placeres del paraíso durarán eterna y continuamente, sin que jamás su vivacidad se aminore. Me gustaría saber si, suponiendo una cosa muy sencilla, a saber, que en el mundo hubiera dos soles y que uno saliera al ponerse el otro, habría que concluir que las tinieblas serían desconocidas para el género humano. Según la bella filosofía de Lactancio, habría que concluir también que el hombre no conocería la luz, no sabría que es de día, que ve los objetos, etc. Véase la nota.[18]

Cuanto acabo de decir prueba de modo invencible, a mi parecer, que no ganaríamos nada contra nuestros paulicianos exponiendo que Dios mezcló bienes y males sólo porque previó

18. Citaré más adelante, en la observación G, un pasaje de Plutarco que puede aplicarse contra las respuestas de Lactancio.

que el bien enteramente puro nos parecería al poco tiempo soso. Responderían que esa propiedad no está contenida en nuestra idea del bien, y que se opone frontalmente a la doctrina ordinaria sobre la felicidad del paraíso. Y en lo que se refiere a la experiencia, que nos enseña sobradamente: 1) que las alegrías de esta vida sólo son sensibles en la medida que nos liberan de un estado molesto; 2) que, a poco que duren, traen consigo el hastío, sostendrán que este fenómeno es inexplicable salvo que se recurra a su hipótesis de los dos principios. Pues si tan sólo dependemos, dirán, de una causa todopoderosa, infinitamente buena y libre, que dispone universalmente de todos los seres según el capricho de su voluntad, no debemos sentir mal alguno, todos nuestros bienes deben ser puros, no debemos caer nunca ni en el menor hastío. El autor de nuestro ser, si es infinitamente benéfico, debe hallar un placer continuo en hacernos felices y en prevenir todo aquello que pueda enturbiar o disminuir nuestra alegría. Este carácter está esencialmente contenido en la idea de la suma bondad. Las fibras de nuestro cerebro no pueden ser la causa de que Dios debilite nuestros placeres, pues, según vosotros, Él es el autor único de la materia, es todopoderoso y nada le impide actuar según la extensión completa de su infinita bondad. Basta con que desee que nuestros placeres no dependan de las fibras de nuestro cerebro; y si quiere que dependan de ellas, puede conservar esas fibras eternamente en el mismo estado, sólo con desear que no se usen o que se repare de inmediato el daño que sufran. No podéis, pues, explicar nuestras experiencias sino mediante la hipótesis de los dos principios. Si sentimos placer, es el principio bueno el que nos lo da; pero no lo sentimos con entera pureza y nos hastiamos de él muy pronto porque el principio malo atraviesa el bueno. Éste le paga con la misma moneda; actúa de modo que el dolor sea menos sensible gracias a la costumbre, y que en medio de los peores males nos quede siempre algún recurso. Esto, junto con el buen uso que con frecuencia se hace de la adversidad, y el abuso que se hace a menudo de la felicidad, son fenómenos que se explican admirablemente según la hipótesis maniquea. Tales cosas nos conducen a suponer que ambos principios han sufrido una transacción que limita

recíprocamente sus operaciones.[19] El bueno no puede hacernos todo el bien que desearía; para hacernos mucho bien, ha tenido que consentir que su adversario nos causara otro tanto de mal; sin ese acuerdo, en efecto, el caos seguiría siendo aún caos, y nunca criatura alguna hubiera sentido el bien. De este modo, la suma bondad, al encontrar mayor satisfacción en ver un mundo tan pronto feliz como desgraciado, que en no verlo jamás feliz, ha llegado a un acuerdo que ha producido la mezcla de bien y mal que hallamos en el género humano. Atribuyendo a vuestro principio la omnipotencia y la gloria de gozar en solitario de la eternidad, le priváis de ese atributo suyo que pasa por delante de todos los demás; en efecto, cuando se habla de Dios, el *optimus* precede siempre al *maximus* en el estilo de las naciones más doctas. Vosotros suponéis que, aunque nada le impide colmar de bienes a sus criaturas, las abruma de males, y que, si eleva a algunas, es para que su caída sea más ruda.[20] Le exculpamos de todo; explicamos, sin cuestionar su bondad, cuanto puede decirse de la inconstancia de la fortuna y de los celos de Némesis, y de ese continuo juego que, según Esopo, es la ocupación de Dios: eleva las cosas bajas, decía, y abate las cosas altas.[21] No cabe sacar, decimos, mejor partido de su adversario: su bondad se ha extendido tanto como ha podido; si no nos hace más bien, es que no puede. No tenemos, pues, motivo de queja.

¿Cómo no admirar y deplorar el destino de nuestra razón?: los maniqueos, con una hipótesis por completo absurda y contradictoria, explican las experiencias cien veces mejor que los ortodoxos con la suposición tan justa, tan necesaria, tan singularmente verdadera de un primer principio infinitamente bueno y todopoderoso.

Mostremos, con otro ejemplo, el poco éxito que alcanzó la polémica de los padres contra esos herejes respecto al origen del mal. Este pasaje es de San Basilio:

19. En la observación 1, en el primer párrafo, aportamos una explicación que no supone ningún acuerdo.

20. «Tolluntur in altum, / ut lapsu graviore ruant», Claudiano, *In Rufinum*, 1, hacia el principio.

21. Véase el artículo «Esopo», observación 1.

Y es piadoso decir que el propio mal no ha emanado de Dios, por la razón de que ningún contrario es engendrado por su contrario [...] Pero, dirás, si el mismo mal no es ingénito ni ha emanado de Dios, ¿de dónde surge su naturaleza? Pues nadie que participe de la vida negará que el mal existe. ¿Qué cabe, pues, decir? Sin duda que el mal no es una esencia viviente y dotada de alma, sino una afección del alma, contraria a la virtud, introducida en los desocupados y en los perezosos, por la cual se separan del bien. No queráis, por tanto, acechar e inquirir un mal extrínseco, ni imaginar una suerte de primera naturaleza maligna, sino que cada uno se reconozca responsable de su propia maldad. Pues las cosas que nos suceden dependen siempre en parte de la naturaleza, como la vejez y la enfermedad, en parte, ocurren espontáneamente, como los sucesos que se presentan de improviso por causas ajenas [...] pero en parte están dispuestas en nosotros mismos, como despreciar los deseos o no poner medida a los placeres, contener la ira o levantar la mano contra quien nos ha herido con su injuria, decir la verdad o mentir, ser apacible y moderado de costumbres o altanero y arrogante. No quieras, pues, buscar en otro lugar los principios de estas cosas de las cuales eres tú el señor; reconoce, en cambio, que el principio de lo que es propiamente el mal deriva de una elección libre y voluntaria, etc.[22]

El teólogo alemán que recoge este pasaje dice con razón que este padre concede a los marcionitas más de lo debido;[23] en efecto, se niega a admitir siquiera que Dios sea el autor del mal físico, como las enfermedades y la vejez, o de cien cosas que nos llegan de fuera e inopinadamente. Así, en su intento de escapar de una dificultad, abraza errores y acaso también herejías. Pero su respuesta tiene otro defecto más. Se figura que saldrá de apuros exculpando a la providencia y por el hecho de asegurar que los vicios se originan en el alma humana. ¿Cómo no ve que así sólo se evade la dificultad, y se presenta

22. Basilio Magno, *Hexaëmeron*, homil. II, en Tobias Pfannerus, *Systema theologiae gentilis*, IX, 253.
23. Tobias Pfannerus, *ibidem*.

como solución aquello mismo en que consiste el principal problema?: la pretensión de Zoroastro, Platón, Plutarco, los marcionitas, los maniqueos y en general de cuantos admiten un principio naturalmente bueno y otro naturalmente malo, ambos eternos e independientes, y afirman que sin esto es imposible decir por qué vía ha llegado el mal al mundo. Respondéis que ha llegado por el hombre; pero ¿cómo puede ser, si, según vosotros, el hombre fue hecho por un ser infinitamente santo y poderoso? ¿No ha de ser buena la obra de una causa así? ¿Puede ser otra cosa que buena? ¿No hay más imposibilidad en que las tinieblas surjan de la luz que posibilidad en que la producción de un principio tal sea mala? Ahí reside la dificultad. San Basilio no podía ignorarla; ¿por qué, entonces, dice con tanta frialdad que el mal tenemos que buscarlo sólo en el interior del hombre? Pero ¿quién lo ha puesto ahí? El propio hombre, abusando de las gracias de su creador, que, en cuanto que suma bondad, lo había producido en un estado de inocencia. Si respondéis así, caéis en la *petición de principio*. Estáis discutiendo con un maniqueo, que sostiene ante vosotros que dos creadores contrarios han concurrido en la producción del hombre, y que éste ha recibido del principio bueno lo que en él es bueno, y del principio malo lo que en él es malo; y respondéis a sus objeciones suponiendo que el creador del hombre es único y supremamente bueno. ¿No estáis dando como respuesta vuestra propia tesis? Está claro que San Basilio polemiza mal. Pero como, por lo demás, se trata de una cuestión que pone en aprietos al conjunto de la filosofía, debía retirarse a su fortín, es decir, debía probar, recurriendo a la palabra de Dios, que el autor de todas las cosas es único, infinito en bondad y en toda clase de perfecciones, y que el hombre, salido inocente y bueno de sus manos, perdió su inocencia y bondad por su propia culpa.[24] Ahí reside el origen del mal moral y del mal físico. Que Marción y todos los maniqueos razonen cuanto deseen para mostrar que, bajo una providencia infinitamente buena y santa, no ha podido

24. Véase el artículo «Maniqueos», entre las citas de las notas 58 y 59, y más arriba la observación E de este artículo, en el primer párrafo.

darse tal caída del hombre inocente; razonarán contra un hecho y, por tanto, harán el ridículo. Siempre en el supuesto de que se trate de personas a quienes quepa reducir, mediante argumentos *ad hominem*, a reconocer la divinidad del Antiguo Testamento. Pues en el caso de Zoroastro o Plutarco, sería muy distinto.

Para que se vea que no me falta razón cuando proclamo que a estos sectarios no hay que oponerles otra cosa que la máxima «ab actu ad potentiam valet consequentia» ['del acto a la potencia la consecuencia es válida'] y este pequeño entimema, «ha sucedido esto, por tanto no contradice la santidad y bondad de Dios», observo que no es posible entrar en la discusión con otra base sin alguna desventaja. Las razones para la tolerancia del pecado que no estén tomadas de los misterios revelados en la Escritura, por muy buenas que sean, entrañan un defecto:[25] que pueden ser combatidas con otras razones más especiosas y más conformes a nuestras ideas del orden. Por ejemplo, si decís que Dios permitió el pecado para manifestar su sabiduría, que resplandece más en los desórdenes producidos cada día por la malicia de los hombres, que en un estado de inocencia, os responderán que esto es comparar la divinidad con un padre de familia que deja que sus niños se rompan las piernas para mostrar a toda la ciudad su destreza en reparar huesos rotos; o con un monarca que deja que prosperen sediciones y desórdenes por todo su reino para ganar la gloria de solventarlos.[26] La conducta de ese padre y de ese monarca es tan contraria a las ideas claras y distintas según las que juzgamos sobre la bondad y la sabiduría, y en general sobre todos los deberes de un padre y de un rey, que nuestra razón es incapaz de comprender que Dios pueda hacer lo mismo. Pero, diréis, los caminos de Dios no son los nuestros. Ateneos, pues, a esto: es un texto de la Escritura,[27] y no intentéis más razona-

25. Recuérdese aquí lo que dijo un padre de la Iglesia: «Felix culpa, quae talem meruit habere redemptorem!» ['¡Feliz culpa, que ha merecido tener un redentor tal'].

26. Véanse en el artículo «Calístrato», citas de las notas 7 y 8, las palabras de Séneca.

27. Isaías 55:8.

mientos.[28] No sigáis diciéndonos que, de no ser por la caída del primer hombre, la justicia y misericordia de Dios habrían permanecido desconocidas, pues os responderán que nada era más fácil que dar a conocer esos dos atributos al hombre; la mera idea del ser sumamente perfecto enseña con claridad al hombre pecador que Dios posee todas las virtudes dignas de una naturaleza en todos los aspectos infinita. ¿Con cuánta mayor razón hubiera mostrado al hombre inocente que Dios es infinitamente justo? Pero no hubiera castigado a nadie, y por eso mismo se hubiera conocido su justicia; hubiera sido un acto continuo, un ejercicio perpetuo de esa virtud; nadie hubiera merecido ser castigado y, por consiguiente, la supresión de toda pena hubiera sido una obra de justicia. Respondedme, si gustáis. Tenemos dos príncipes: uno deja que sus súbditos caigan en la miseria para sacarlos de ella cuando se hayan podrido lo bastante; el otro los mantiene siempre en un estado de prosperidad. ¿No es éste mejor?, ¿no es incluso más misericordioso que el otro? Quienes enseñan la inmaculada concepción de la Santa Virgen prueban demostrativamente que Dios desplegó en ella su misericordia y el beneficio de la redención más que en los demás seres humanos. No hace falta ser metafísico para darse cuenta; un aldeano ve claramente que es mucho más bondadoso impedir que alguien caiga en un hoyo que dejarlo caer y sacarlo al cabo de una hora,[29] y que impedir que un asesino mate a alguien es mejor que enrodarlo tras haberle permitido cometer algunas muertes.[30] Todo esto nos advierte de que no hay que exponerse ante los maniqueos sin establecer, en primer lugar, el dogma «de la elevación de la fe y del abatimiento de la razón».[31]

28. Véase, más abajo, la observación M, hacia el final.

29. Véase Garasse, *Somme théologique*, p. 430.

30. «¿Por qué Cina, el más cruel de todos, reinó tan largo tiempo? Pero recibió el castigo. Hubiera sido mejor prohibirle e impedirle que asesinara a tantos varones sumos a que al fin recibiera él mismo su castigo. En sumo tormento y suplicio, Q. Vario, hombre importunísimo, pereció; si porque había quitado de enmedio a Druso con el hierro, a Metelo con veneno, hubiera sido mejor que ellos se conservaran a que Vario pagara con las penas de su crimen», Cicerón, *De natura deorum*, III, 32-33 [trad. cit.].

31. El señor Amyraut ha escrito un libro que lleva este título.

Quienes dicen que Dios permitió el pecado porque no hubiera podido impedirlo sin atentar contra el libre arbitrio que había dado al hombre, que era el más bello regalo que le había hecho, se exponen mucho. La razón que dan es bella; tiene un no sé qué de deslumbrante; tiene grandeza. Pero, al fin y al cabo, cabe oponerle dos razones más al alcance de todos los hombres y más fundadas en el buen juicio y en las ideas del orden. Sin haber leído el bello tratado de Séneca sobre los beneficios, la luz natural nos muestra que pertenece a la esencia de un bienhechor no otorgar gracias de las que sabe que se abusará de tal suerte que sólo servirán para la ruina de aquel a quien las dé. No hay enemigo tan apasionado que, en tal caso, no colmara de gracias a su enemigo. Está en la esencia del bienhechor el no ahorrar nada para conseguir que sus beneficios hagan feliz a la persona a la que honra con ellos. Si pudiendo conferirle la ciencia de su buen uso, se la rehusara, sostendría mal su carácter de bienhechor; no lo sostendría mejor si, pudiendo evitar que su cliente abuse de sus beneficios, no lo impidiera curándolo de sus malas inclinaciones.[32] Son ideas, éstas, que conoce el pueblo y conocen los filósofos. Admito que, de no poderse prevenir el mal uso de un favor de otra manera que rompiendo los brazos y las piernas a sus clientes, o poniéndoles grilletes en los pies en el fondo de un calabozo, no se estaría obligado a hacerlo; más valdría rehusarles el beneficio. Pero si pudiera prevenirse cambiando el corazón, infundiéndole el gusto por las cosas buenas, debería hacerse; pues bien, Dios lo haría fácilmente si quisiera. Poned atención en lo que Cicerón opone a quienes alegan que no es culpa de Dios que los hombres no usen correctamente sus gracias.

A este razonamiento así soléis responder: que no vamos a decir que los dioses no tomaron providencias para nosotros de manera óptima porque muchos usan perversamente del beneficio de aquéllos; que también muchos usan mal su patrimonio y que no por esta causa ellos no tienen ningún beneficio de sus padres. ¿Acaso alguien niega esto? o ¿hay alguna semejanza en esta con-

32. Véase sobre todo esto la observación E del artículo «Orígenes».

frontación? En efecto, Deyanira no quiso dañar a Hércules cuando le dio la túnica teñida con sangre del Centauro; ni favorecer a Jasón de Feras, aquel que con la espada le abrió el tumor que los médicos no habían podido sanar. *Muchos, en efecto, cuando querían dañar beneficiaron, y cuando beneficiar, dañaron.* Así, no sucede que de aquello que se da aparezca la voluntad de quien dio; si aquel que recibió algo lo usa bien, no por eso el que dio, amigablemente dio.[33]

Una buena madre, aunque haya permitido que sus hijas vayan al baile, revocará el permiso si se convence de que van a sucumbir al galanteo y perderán su virginidad. Cualquier madre que, sabiendo de cierto que eso no puede menos que suceder, las deje ir al baile y se contente con exhortarlas a la prudencia y con amenazarlas de desgracia si vuelven como mujeres, atraerá por lo menos la justa censura de no amar ni a sus hijas ni la castidad. Puede muy bien decir, para justificarse, que no ha querido atentar contra la libertad de sus hijas ni demostrarles desconfianza; le responderán que ese miramiento está muy mal entendido y que huele más a madrastra irritada que a madre, y que mejor habría sido mantener a sus hijas a la vista que darles con tan poca oportunidad un privilegio tal de libertad y semejantes muestras de confianza. Esto muestra la temeridad de quienes nos dan como razón el miramiento que Dios ha tenido, según ellos, por el libre arbitrio del primer hombre. Más vale creer y callarse que alegar razones que pueden refutarse con los ejemplos de que acabo de servirme. Cotta, en un libro de Cicerón, aporta tantos argumentos contra quienes dicen que la facultad de razonar es un regalo que los dioses han hecho al hombre, que Cicerón no se sentía capaz de resolver estas dificultades; en efecto, de haberse encontrado capaz, los habría refutado; su espíritu de académico se hallaba en su elemento cuando podía mostrar que es posible sostener el pro y el contra hasta el infinito. Dado que dejó sin respuesta las razones de Cotta, hay que creer, por tanto, que no supo qué decir en contra. Cicerón era,

33. Cicerón, *De natura deorum*, III, 28 [trad. cit.]. Añádase a esto lo que hemos dicho del *Eutrapelas* de Horacio en el artículo «Orígenes», cita de la nota 43.

sin embargo, uno de los genios más excelentes que jamás han existido. Cotta, tras poner de relieve que la razón es cómplice de todos los crímenes, y que, por ello, si los dioses hubieran deseado hacernos mal, habrían tenido que dárnosla,[34] se planteó la solución habitual, esto es, que los hombres abusan de los favores del cielo. «Pero repetís sin cesar que ésta es culpa de los hombres, no de los dioses [...] Dices que la culpa está en los vicios de los hombres.»[35] Replica que era preciso prevenir el abuso y dar al hombre una razón que desechara el mal; que no puede excusarse a quienes dan aquello que saben que ha de ser pernicioso. Prueba esto con varios ejemplos.

Hubieras dado a los hombres aquella razón que excluyera los vicios y la culpa. ¿Dónde, pues, ha tenido excusa el error de los dioses? Pues dejamos patrimonios con la esperanza de entregarlos para bien, en la cual podemos fallar. Un dios, ¿cómo pudo fallar? ¿Acaso como el Sol, cuando puso en su carro a su hijo Faetonte; o como Neptuno, cuando Teseo, como tuviera la facultad de pedir tres cosas a su padre Neptuno, destruyó a Hipólito? Estas cosas son de poetas, mas nosotros queremos ser filósofos, promotores de hechos, no de fábulas. Y sin embargo estos dioses mismos poéticos, si hubieran sabido que aquellas cosas serían perniciosas para sus hijos, se creería que habían cometido un error en su beneficio. Y si es real lo que Aristón de Quíos solía decir, a saber: que los filósofos hacían daño a los oyentes aquellos que interpretaban mal lo bien dicho (porque de la escuela de Aristipo podían salir hombres libertinos; de la de Zenón, rígidos), indudablemente, si quienes oyen van a convertirse en viciosos porque interpretan torcidamente la disertación de los filósofos, sería mejor que callaran

34. Como era tarde, fingió que Balbo no respondía a Cotta y remitió la partida a otro día, que no llegó nunca. Cotta responde que desea ser refutado y que está a la espera. «Yo, a decir verdad, Balbo, por una parte deseo ser refutado, por otra parte aquello que disputé preferí discutirlo a juzgarlo. Y sé de cierto que fácilmente puedo ser vencido por ti», Cicerón, *De natura deorum*, III, hacia el final [trad. cit.].

35. *Ibidem*, 31.«La razón no fue dada al hombre por beneficio de los dioses de la misma manera como se deja un patrimonio. Pues ¿qué cosa mejor habrían dado a los hombres si hubieran querido dañarlos?», *ibidem*, 28 [trad. cit.].

los filósofos a que hicieran daño a quienes los oyen. De la misma manera, si los hombres convierten en fraude y malicia la razón dada por los dioses inmortales con buena intención, fue mejor que aquélla no fuera dada a que fuera dada al género humano. De la misma manera que, si un médico sabe que aquel enfermo a quien se le ha prescrito que tome vino lo va a tomar sin mezcla y al punto va a perecer, estaría en gran culpa; así, debe ser reprendida esa providencia vuestra que dio la razón a aquellos de quienes sabía que la usarían de manera perversa e ímproba. A no ser que digáis que ella no lo sabía. ¡Ojalá fuera así! Pero no os atreveréis, pues no ignoro en cuánto estimáis su nombre.[36]

Con tales razones se muestra fácilmente que el conservarle al primer hombre un libre albedrío sano e íntegro, cuando iba a utilizarlo para su propia perdición, para la ruina del género humano, para la condena eterna de la mayoría de sus descendientes y para la introducción de un espantoso diluvio de males en forma de culpas y condenas, no era un buen regalo. Nunca comprenderemos que un privilegio así haya podido ser conservado por efecto de la bondad y por amor a la santidad. Quienes dicen que se precisaba la existencia de seres libres para que Dios fuera amado con un amor de elección,[37] sienten en su conciencia que esta hipótesis no satisface a la razón, pues si se prevé que tales seres libres no escogerán el partido del amor a Dios sino el partido del pecado, se ve que el fin propuesto se desvanece, y que, por tanto, no es en absoluto necesario conservar el libre arbitrio. Seguiré examinando esto en la observación M. Véase nuestra lección en la nota.[38]

36. *Ibidem*, 31 [trad. cit.].
37. Véase el *Traité de morale* del padre Malebranche.
38. «Los sagrados y profundos misterios de la fe no se acompasan con las causas naturales, a tal punto que se creen y se entienden mejor con los ojos cerrados: "I segreti del ciel sol colui vede, / che serra gli ochi, e crede" ['Sólo ve los secretos del cielo quien cierra los ojos y cree']», Francesco Redi, *Experimenta circa generationem insectorum*. Nótese que los dos versos italianos que cita son del conde Guido Ubaldo Bonarelli, del final de la pastoral titulada «Filli di Sciro».

F. *De haber habido entonces tantas discusiones como ahora sobre la predestinación.*

Si los maniqueos se quedaran ahí, renunciarían a sus principales ventajas. Porque hay objeciones mucho más terribles. 1) Es inconcebible que el primer hombre haya podido recibir desde un buen principio la facultad de hacer el mal. Esta facultad es un vicio; todo lo que puede producir el mal es malo, puesto que el mal no puede nacer sino de una causa mala. Por tanto, el libre arbitrio de Adán surgió de dos principios contrarios: en cuanto que podía volverse hacia el bien, dependía del buen principio, pero en cuanto que podía abrazar el mal, dependía del mal principio. 2) Es imposible comprender que Dios no haya hecho nada más que permitir el pecado; simplemente permitir el pecado, en efecto, no añadía nada al libre albedrío, y no hacía previsible si Adán iba a perseverar en su inocencia o iba a descarriarse. Además, a partir de nuestras ideas sobre un ser creado, no podemos alcanzar a comprender que éste sea un principio de acción, capaz de moverse a sí mismo, y que, recibiendo como recibe, en todos los momentos de su duración, su existencia y la de sus facultades por entero de otra causa, cree en sí mismo, por propia virtud, modalidades. Estas modalidades deben ser o indistintas de la substancia del alma, como pretenden los nuevos filósofos, o distintas de la substancia del alma, como aseguran los peripatéticos. Si son indistintas, sólo pueden ser producidas por la causa capaz de producir la substancia misma del alma; pues bien, el hombre, manifiestamente, no es esta causa ni lo puede ser. Si son distintas, son seres creados, seres sacados de la nada, dado que no están compuestos por el alma ni por ninguna otra naturaleza preexistente; por tanto, no pueden ser producidas sino por una causa capaz de crear. Pero todas las escuelas filosóficas están de acuerdo en que el hombre ni es esa causa ni puede serlo. Algunos pretenden que el movimiento que lo empuja le viene de otra parte, pero que, no obstante, puede detenerlo y fijarlo sobre un objeto determinado.[39] Esto es contradictorio; en efecto, no se requiere menos

39. El padre Malebranche, *Traité de la nature et de la grâce.*

fuerza para detener lo que se mueve que para mover lo que está en reposo. Así pues, si la creación no puede ser movida por un simple permiso para actuar, y no posee ella misma el principio del movimiento, es de todo punto necesario que la mueva Dios, y, por tanto, hace algo más que permitir el pecado. 3) Esto se prueba por medio de una nueva razón: es incomprensible que un simple permiso haga surgir los acontecimientos contingentes del número de las cosas puramente posibles, y lo es que deje a la divinidad en condiciones de saber con seguridad plena que la criatura va a pecar. Un simple permiso no puede fundar la presciencia divina. Esto lleva a la mayoría de los teólogos a la suposición de que Dios hizo un decreto que entraña el pecado de la criatura. Aquí radica, según ellos, el fundamento de la presciencia. Según otros, el decreto comporta que la criatura sea puesta en las circunstancias en que Dios ha previsto su pecado. Así, los unos pretenden que Dios prevea el pecado a causa de su decreto, y los otros que haga el decreto a causa de su previsión del pecado. Al margen de como se explique, se sigue manifiestamente que Dios quiso que el hombre pecara, y que lo prefirió a la duración perpetua de la inocencia, que tan fácil le hubiera sido de procurar y ordenar. Acordad esto, si podéis, con la bondad que debe tener hacia su criatura y con el infinito amor que debe tener por la santidad. 4) Que si decís, al lado de quienes más se han acercado al método que disculparía a la providencia, que Dios no previó la caída de Adán, es poco lo que ganáis. En efecto, supo con gran certeza, por lo menos, que el primer hombre corría el riesgo de perder su inocencia y de introducir en el mundo todos los males de condena y de culpa que siguieron a su revuelta. Es imposible que ni su bondad, ni su santidad, ni su sabiduría le permitieran dejar esos acontecimientos a la ventura. Nuestra razón, en efecto, nos convence de manera muy evidente de que una madre que dejara ir a sus hijas al baile, sabiendo con gran certeza que corrían un gran riesgo con respecto a su honor, demostraría que no ama ni a sus hijas, ni la castidad. Y en el supuesto de que disponga de un preventivo infalible contra todas las tentaciones, pero no lo dé a sus hijas al enviarlas al baile, vemos con la máxima evidencia que es culpable y que se cuida poco de la virginidad de sus hijas. Llevemos

un poco más lejos la comparación. Si la madre va a ese baile y ve y oye a través de una ventana que una de sus hijas se defiende a duras penas de los requerimientos de un joven galán en un rincón de un cuarto, y, en el preciso momento que ve a su hija a sólo un paso de acceder a los deseos del tentador, no va a socorrerla y a librarla de la trampa, ¿no diríamos, con razón, que obra como una cruel madrastra, y que sería muy capaz de vender el honor de su propia hija?[40] Pues bien, ésta es la imagen de la conducta de Dios a juicio de los socinianos.[41] No pueden decir que sólo conoció el pecado del primer hombre en calidad de acontecimiento posible; conoció todos los pasos de la tentación, y tuvo que saber, un momento antes de que Eva sucumbiera, que iba a perderse. Afirmo que tuvo que saberlo con esa certeza que implica inexcusabilidad salvo si se pone remedio al mal, y que hace imposible decir: «yo tenía motivos para creer que no sucedería esto; albergaba una gran esperanza». Cualquiera un poco experimentado puede tener la seguridad de que una mujer está a punto de rendirse, aunque no vea lo que sucede dentro de su corazón, y sólo lo conozca por indicios, cuando ve a través de una ventana cómo se defiende en el momento previo a que de hecho caiga. El instante del consentimiento es precedido por ciertos signos que no le pueden engañar. Con mayor razón, Dios, que conocía todos los pensamientos de Eva a medida que se formaban (los socinianos no le privan de tal conocimiento), no podía dudar que fuera a sucumbir. Quiso, por tanto, dejar que pecara; lo quiso, afirmo, en el momento mismo en que preveía ese pecado con certeza. El pecado de Adán fue previsto con mayor certeza aún, por cuanto el ejemplo de Eva proporcionaba luz para prever mejor la caída de su marido. Si Dios se hubiera tomado a pecho la conservación del hombre y de la inocencia, así como exclusión de todas las desgracias que había de traer consigo indefectiblemente el pecado, ¿no habría, por lo menos, fortificado al marido tras la caída de la mujer?, ¿no le habría procurado otra mujer sana e íntegra en lugar de aquella que se había dejado seducir? Digamos, pues, que el sis-

40. Véase más abajo, nota 50.
41. Vuelvo a hablar de esto en la página 182.

tema sociniano, al privar a Dios de la presciencia, lo reduce a la servidumbre y a una forma lastimosa de gobierno, y no supera la gran dificultad que había que superar y que fuerza a estos herejes a negar la previsión de los acontecimientos contingentes.[42]

Os remito a un profesor de teología que vive aún[43] y que ha mostrado con meridiana claridad que los métodos de escotistas, molinistas, remonstrantes, universalistas, pajonistas, del padre Malebranche, de luteranos o socinianos son incapaces de resolver las objeciones de quienes imputan a Dios la introducción del pecado o pretenden que ésta no es compatible con su bondad, santidad y justicia.[44] Este profesor, en suma, no encontrando nada mejor en otro sitio, persiste en la hipótesis de San Agustín, la misma de Lutero y Calvino, de tomistas y jansenistas; persiste en ella, sostengo,[45] «incómodo por las dificultades» asombrosas que ha expuesto[46] y «abrumado por ese peso».[47] Tras la aparición de Lutero y Calvino, no creo que haya pasado ni un solo año sin que hayan recibido la acusación de hacer de Dios el autor del pecado. El profesor de quien hablo admite que esta acusación es justa con respecto a Lutero;[48] los actuales luteranos pretenden lo mismo acerca de Calvino. Y los católicos romanos con respecto a ambos. Los jesuitas lo pretenden de Jansenio. Los que son un poco más equitativos y moderados no toman por acto de mala fe que el adversario proteste que no imputa a Dios el pecado del hombre ni lo convierte en su autor, y no tienen inconveniente en

42. Véase Arnauld, *Réflexions sur le système du père Malebranche*, I, XIII, 256 ss., donde muestra que, a menos que Dios combine mediante voluntades particulares las voluntades del hombre y los movimientos de la materia, los acontecimientos que llamamos contingentes serían tales incluso con respecto a Dios.

43. Escribimos esto a comienzos de abril de 1696.

44. Jurieu, *Jugement sur les méthodes rigides et relâchées d'expliquer la providence et la grâce*. Véase la cita de la nota 36 del artículo «Nihusius».

45. *Ibidem*, p. 23.

46. *Ibidem*, pp. 19-22.

47. *Ibidem*, p. 23.

48. Tras haber referido las opiniones de Lutero, dice: «Desaprobamos y aborrecemos todo esto como algo que arruina toda religión y que exhala olor a maniqueísmo», Pierre Jurieu, *De pace inter protestantes ineunda*, p. 214. Véase De Meaux, en la adición a la *Histoire des variations*.

aceptar que no enseñe esto formalmente y que no vea cuanto entraña su opinión. Añaden que «protestatio facto contraria nihil valet» ['de nada vale una declaración contraria a un hecho'], y que si se hace el esfuerzo de definir con exactitud lo que tendría que haber hecho Dios para ser el autor del pecado de Adán, se descubrirá que, de acuerdo con su opinión, Dios hizo todo lo preciso. Hacéis, pues –continúan–, lo contrario que Epicuro: él, en el fondo, negaba que hubiera dioses, y, sin embargo, decía que había;[49] vosotros, por el contrario, negáis con vuestras palabras que Dios sea el autor del pecado, pero, en el fondo, lo enseñáis.

Vengamos finalmente al texto de esta observación. Las polémicas levantadas en Occidente entre los cristianos tras la reforma han mostrado tan claramente que nadie sabe a qué atenerse para resolver las dificultades sobre el origen del mal, que un maniqueo sería hoy más terrible que en otro tiempo; unos por otros, nos refutaría, en efecto, a todos. Habéis agotado, nos diría, las fuerzas de vuestro espíritu. Habéis inventado la ciencia media a modo de *deus ex machina* que viniera a desembrollar vuestro caos. Tal invención es quimérica; es incomprensible que Dios pueda ver el porvenir en otra parte que en sus propios decretos o en la necesidad de las causas. Que siendo la bondad y la santidad mismas, sea el autor del pecado, no es menos ininteligible según la metafísica que según la moral. Os remito a los jansenistas; ved cómo fulminan vuestra ciencia media tanto con pruebas directas como retorciendo vuestros argumentos; esa ciencia media, en efecto, no impide que todos los pecados y desgracias del hombre procedan de la libre opción de Dios, ni que pueda compararse a Dios (*absit verbo blasphemia* ['sin caer en blasfemia'])[50] con

49. «Epicuro de palabra admitía a los dioses; en la práctica los descartaba», Cicerón, *De natura deorum*, I, 30 [trad. cit.]. Véase también Lactancio, *De ira Dei*, IV.

50. Esta comparación ha chocado a muchos protestantes, pero les ruego aquí que consideren que no es otra cosa que devolverles el cambio a los jesuitas y a los arminianos, que hacen las comparaciones más horribles del mundo entre el Dios de los calvinistas –dicen ellos– y Tiberio, Calígula, etc. Es bueno mostrarles que es posible batirlos con tales armas.

una madre que, sabiendo con certeza que su hija rendirá su doncellez si en tal lugar y a tal hora es solicitada por alguien determinado, facilita la entrevista, lleva a su hija y la deja allí a su buena fe. Los socinianos, abrumados por la objeción, tratan de librarse negando la presciencia, pero sufren la vergüenza de ver que su hipótesis envilece el gobierno de Dios sin disculparlo y sólo evita la comparación con esa madre en parte. (Véase la nota 41.) Los remito a los protestantes, que los echan por tierra y los hunden. En cuanto a los decretos absolutos, fuente cierta de la presciencia, ved, os lo ruego, de qué manera los combaten molinistas y remostrantes. He aquí a un teólogo, tan decidido como Bartolo, que confiesa, casi con lágrimas en los ojos, «que nadie está tan incómodo como él por las dificultades» de esos decretos, y que, si persevera en esa posición, se debe a que, tras haberse querido mudar a los métodos relajados, «se encuentra todavía abrumado por los mismos pesos».[51] Se ha explicado con más fuerza aún sobre esto,[52] y es innegable que ha refutado invenciblemente todos esos métodos. Por consiguiente, no os queda otro recurso que adoptar mi sistema de los dos principios. Con él saldréis de apuros; todas las dificultades se disiparán; exculparéis plenamente al buen principio y comprenderéis que simplemente pasáis de un maniqueísmo poco razonable a uno que lo es más. Si, en efecto, examináis vuestro sistema con atención, reconoceréis que admitís, lo mismo que yo, dos principios –el uno del bien, el otro del mal–, pero en lugar de emplazarlos, como hago yo, en dos sujetos, los combináis juntos en una sola y misma substancia, lo cual es monstruoso e imposible. El principio único que admitís quiso desde toda la eternidad, según vosotros, que el hombre pecara y que el primer pecado fuera algo contagioso,[53] que esto produjera infinita a incesantemente todos los crímenes imaginables sobre la entera faz de la tierra; y a continuación dispuso en esta vida todas las desgracias

51. Jurieu, *Jugement sur les méthodes*, p. 23.
52. Véase la observación 1.
53. Según los molinistas, decretó poner a los hombres en las circunstancias en las que sabía con gran certeza que pecarían; y hubiera podido ponerlos en circunstancias más favorables o no ponerlos en aquéllas.

concebibles para el género humano –peste, guerra, hambre, dolor, pesar–, y tras esta vida un infierno donde casi todos los hombres serán atormentados eternamente de una manera que eriza los cabellos cuando uno lee las descripciones. Si un principio tal es, por otra parte, perfectamente bueno y ama infinitamente la santidad, ¿no es preciso reconocer que el mismo Dios es a la vez perfectamente bueno y malo, y que no ama el vicio menos que la virtud? Ahora bien, ¿no es más razonable repartir esas cualidades opuestas y atribuir todo el bien a un principio y todo el mal a otro? La historia humana no probará nada en contra del buen principio. No digo como vosotros que haya sometido al género humano al pecado y a la miseria de buen grado, por su pura y libre voluntad, simplemente por capricho, cuando sólo dependía de Él hacerlo santo y feliz. Sostengo que si ha consentido esto, ha sido para evitar un mal peor y como de mala gana. Esto lo disculpa. Viendo que el principio del mal quería que todo se perdiera, se opuso en la medida de sus fuerzas y por medio de acuerdos.[54] Obtuvo el estado al que se redujeron las cosas. Actuó como un monarca que, para evitar la ruina de todos sus estados, se ve obligado a sacrificar una parte por el bien del resto. Es un gran inconveniente, que al comienzo subleva a la razón, hablar de un primer principio y ser necesario como de una cosa que no hace cuanto quiere y que se ve forzada a someterse por impotencia a las coyunturas. Pero es un defecto aún mayor ser capaz de determinarse a hacer el mal con alegría en el corazón cuando puede hacerse el bien.[55] Éste podría ser el lenguaje del hereje. Terminemos hablando del buen uso al que destino estas observaciones.

Es más útil de lo que pensamos humillar la razón del hombre mostrándole con qué fuerza las herejías más locas, como estas de los maniqueos, se mofan de sus luces para enmarañar las verdades más capitales. Esto debe enseñar a los socinianos, que pretenden que la razón sea la regla de la fe y se lan-

54. En la observación 1, en el primer párrafo, proponemos una vía distinta a la transacción.

55. Véase lo que citaremos de Plutarco y de Cicerón en la observación siguiente.

zan a una vía de perdición que sólo resulta adecuada para conducirlos de grado en grado hasta la negación o hasta la duda de todo, y que se exponen a ser derrotados por la gente más execrable. ¿Qué hay que hacer, entonces? Hay que someter el entendimiento a la obediencia de la fe, y no discutir jamás sobre ciertas cosas. En particular, hay que combatir a los maniqueos sólo con la Escritura y con el principio de sumisión, como hizo San Agustín.

Sus doctores, que eran filósofos, o más bien sofistas, y que profesaban seguir sólo la razón, sin atribuir nada a la autoridad, confundían con gran facilidad, por medio de sus razonamientos y de las falsas sutilezas de la filosofía puramente humana, a quienes no poseían suficiente ciencia para responderles y no podían oponerles más que la Escritura y la autoridad de la Iglesia, a la cual corresponde interpretar aquélla según su verdadero sentido. De suerte que, prometiendo a sus discípulos descubrirles la verdad únicamente mediante la luz natural del buen juicio y de la razón, y haciendo pasar por error cuanto está por encima de ella, como lo están nuestros misterios, pervertían a muchos. Y esto fue lo que hizo que San Agustín, que conocía el lado fuerte y el lado débil de esa secta, escribiera contra ellos su excelente libro sobre la utilidad de la fe y sobre la necesidad que hay de creer, principalmente en las cosas sobrenaturales y pertenecientes a la religión.[56]

G. *Los paganos eran capaces de responder a las objeciones de los maniqueos mejor que los cristianos.*

No hablo de la totalidad de los paganos, pues hemos visto en otro lugar que el filósofo Meliso, que reconocía un solo principio de todas las cosas, no supo responder a las dificultades de Zoroastro, que reconocía dos principios, uno bueno y otro malo.[57] Si sólo hay un principio y es esencialmente bueno, ¿de dónde procede que los hombres estén sometidos a

56. Maimbourg, *Histoire de saint Léon*, libro I, pp. 16-17, ed. de Holanda.
57. En el artículo «Maniqueos», observación D.

tantas miserias?, ¿de dónde proviene su maldad?[58] ¿Qué ganó, si hizo el mundo por amor a ellos?

¿Acaso estas cosas, como decís por lo común, fueron establecidas por un dios por causa de los hombres?, ¿o por los sabios? A causa de pocos, por tanto, fue hecha una construcción tan grande. ¿O por los necios? Pero, en primer lugar, no había razón para que se ocupara de los ímprobos; en segundo lugar, ¿qué consiguió, dado que los necios son indudablemente muy miserables, precisamente porque son necios? En efecto, ¿a qué podemos llamar más miserable que a la necedad? En segundo lugar, dado que en la vida hay tantos males, que los sabios mitigan mediante la compensación de los bienes, los necios no pueden ni evitar los males futuros, ni sobrellevar los presentes.[59]

Si este único principio que admitís es malo por naturaleza, ¿de dónde procede que el hombre pueda gozar de tantos placeres,[60] y pueda recibirlos en tropel a través de todos sus sentidos como si fueran puertas?, ¿de dónde viene la pasión con que los busca?, ¿de dónde viene la inagotable industria con que los multiplica e inventa otros nuevos? ¿De dónde proviene, incluso, no sólo que posea la idea de honestidad, sino que, además, se realicen entre los hombres numerosas acciones virtuosas y caritativas? Es imposible –dirán los maniqueos– dar razón de estos fenómenos, salvo que supongamos que dos principios, el uno bueno y el otro malo, han regulado las condiciones del maridaje de nuestro cuerpo y nuestra alma y, en general, cuanto concierne a la dirección del universo. Meliso y Parménides no eran los únicos a quienes estas dificultades podían poner en un aprieto. También los estoicos se encontraban muy confusos ante ellas; los estoicos, digo, que, sin negar la existencia de muchos dioses, los reducían todos a Júpiter como soberano dispensador de los acontecimientos.[61]

58. *Ibidem.*
59. Cicerón, *De natura deorum*, I, 9 [trad. cit.].
60. «Si Dios existe, ¿de dónde viene el mal? Mas ¿de dónde proviene el bien si Dios no existe?», Boecio, *De consolatione philosophiae*, I, IV, 11 [trad. cit.]. Véase lo que citaremos de Cicerón en el artículo «Pericles», observación K.
61. Véase Plutarco, *Adversus stoicos*, 1075.

A él atribuían la providencia, y lo reconocían como un ser infinitamente bueno y prudente. Plutarco fundó sobre esta base las objeciones que les hizo, extraídas de la miseria del género humano.

No existe ningún hombre sabio –dice–, ni ha existido jamás ninguno sobre la tierra, pero sí, en cambio, innumerables millones de hombres extremadamente desgraciados, bajo el régimen y dominio de Júpiter, cuyo gobierno y administración son muy buenos. ¿Y qué puede haber más opuesto al sentido común que decir que Júpiter gobierna sumamente bien aunque nosotros seamos sumamente desgraciados? Si, por tanto –lo que es más que lícito decir–, él ya no quería ser ni salvador, ni liberador, ni protector, sino todo lo contrario de estas bellas apelaciones, no cabía añadir más bienes a los que poseía, ni en número ni en cantidad; tal como se dice de allí donde los hombres viven en el límite de la miseria y de la maldad, que ni el vicio puede ya aumentar, ni la desgracia avanzar. Y, con todo, eso no es aún lo peor, sino que se enfurecen con Menandro, por lo que ha dicho como poeta, por su ostentación: «El ser demasiado bueno es causa de grandes males», afirmando que esto va contra el sentido común. Y, sin embargo, hacen de Dios, que es enteramente bueno, la causa de todos los males, pues la materia no ha podido producir el mal a partir de sí misma, dado que carece de cualidades y dado que todas sus variedades provienen de aquello que la mueve y la forma, es decir, de la razón que está en su interior, que la mueve y la forma, no siendo ella idónea para formarse y moverse a sí misma. De esta suerte, es forzoso que el mal surja o de la nada, y de lo que no es, o, si es de algún principio motor, de Dios. Si piensan, en efecto, que Júpiter no domina sobre estas partes y no las utiliza según su propia razón, hablan contra el sentido común e inventan un animal que tendría algunas partes que no obedecerían a su voluntad, sino que ejercerían sus propias acciones y operaciones, a las que el todo no incitaría, ni iniciaría su movimiento. Entre las criaturas dotadas de alma, ninguna hay, ciertamente, tan mal compuesta que sus pies anden o su lengua hable o su cuerno golpee o su diente muerda contra su voluntad, de donde se desprende forzosamente que Dios sufre varias cosas si los malos mienten y cometen otros crímenes, rompen los muros de las casas para ir a robar o

se matan entre ellos contra su voluntad. Y, como dice Crisipo, no es posible que ni la menor parte se conduzca de otro modo que como place a Júpiter, sino que toda parte animada y dotada de alma viviente se detiene y se mueve según y como él la dirige y la maneja, decreta y dispone. Pero, además, lo que dice es pernicioso, pues era más razonable afirmar que innumerables partes, a la fuerza, debido a la impotencia y debilidad de Júpiter, incurren en muchas maldades contra su naturaleza y voluntad, que decir que ningún crimen ni intemperancia tiene otra causa que Júpiter.[62]

Fijaos bien en esta conclusión: si hubiera que elegir entre dos males, o que Júpiter careciera de poder o que careciera de bondad, Plutarco estima que habría que tomar el primer partido, y que más vale decir que Dios no posee la fuerza necesaria para impedir los crímenes, que pretender que es él quien hace que se cometan.[63] Cicerón invocó este mismo dogma de los estoicos, que atañe a la omnipotencia de Júpiter, para combatir la providencia; como si la única excusa que pudiera alegarse para tantos desórdenes como suceden en la Tierra fuera que Dios no puede pensar en todo. Si fuera ésa la única excusa, los estoicos carecerían por completo de defensa, puesto que pretendían que el poder de Júpiter era infinito. Éstas son las palabras de Cicerón:

Pero [Dios] pudo al menos socorrer y conservar tales y tan grandes ciudades. En efecto, vosotros mismos soléis decir que nada hay que un dios no pueda hacer, y además sin trabajo alguno; pues que al igual que los miembros de los hombres son movidos sin esfuerzo alguno por la mente misma y la voluntad, así con el poder de los dioses todas las cosas pueden formarse, moverse y mudarse. Y no decís esto de manera supersticiosa y a la manera de las ancianas, sino con razones físicas y coherentes, pues que la

62. *Ibidem*, 707. Utilizo la versión de Amyot, *Oeuvres morales de Plutarque*, Ginebra, 1621, *in-8°*.

63. «Tollerabilius enim erat infinitas partes dicere Iovi ob eius imbecillitatem vi facta agere multa improbe contra ipsius naturam et voluntatem, quam nullam esse libidinem, nullum scelus quod non Iovi autori imputandum esse», *ibidem*, 1076.

materia de las cosas, de la cual y en la cual todas las cosas son, es toda flexible y conmutable, de manera que nada hay que no pueda, muy rápidamente, ser formado y transformado con ella; y que de toda ella la plasmadora y la reguladora es la providencia divina; que ésta, pues, adondequiera que se mueve puede realizar lo que quiere. Y así, o no sabe qué puede o descuida las cosas humanas o no puede juzgar qué sea lo mejor.[64]

Acababa de decir que la ruina de Corinto debía ser atribuida a Critolao y la de Cartago a Asdrúbal, y no a la cólera de Dios, dado que, según los estoicos, Dios jamás se enfurece, lo cual no se opone a que hubiera debido acudir en auxilio de esas dos ciudades.[65] Ponían en tales apuros a los estoicos, que los forzaban a sostener que el vicio era útil, pues, de otro modo, decían, no hubiera habido virtud.

*** Si se dice que fue hecho para los hombres, mucha es la fuerza de las miserias y de los males. Dice Crisipo en contra, disertando en su cuarto libro sobre la providencia, que nada hay más torpe y más insensato que la opinión de que el bien podría existir si no existiera al mismo tiempo el mal. Pues, dado que el bien es contrario al mal, es necesario que ambos se mantengan opuestos entre sí y como apoyados en su esfuerzo mutuamente adverso. Ningún contrario existe sin el otro contrario. ¿De qué modo podría reconocerse la justicia si no hubiera injusticias? O ¿qué es la justicia sino la privación de la injusticia?, ¿cómo podría entenderse qué es el valor sino por oposición a la cobardía?, ¿y qué es la moderación, sino por oposición a la intemperancia?, ¿de qué modo reconoceríamos la prudencia si no fuera contra la imprudencia? Así, dice, ¿por qué los estúpidos hombres no desean también que exista la verdad pero no la mentira? Pues igualmente existen el bien y el mal, la felicidad y la desdicha, el dolor y el placer. Uno y otro están, como dice Platón,

64. Cicerón, *De natura deorum*, III, 38-39 [trad. cit.].
65. «Critolao, afirmo yo, destruyó a Corinto; a Cartago, Asdrúbal: éstos le sacaron aquellos dos ojos a la costa marítima, no algún dios airado del que vosotros negáis que pueda airarse», *ibidem*, 38 [trad. cit.].

ligados entre sí por sus vértices contrarios. Si suprimes uno, suprimes ambos.[66]

Vamos a ver la fuerza con que los refutó Plutarco:[67]

Así pues, hay que inferir que no existe el bien entre los dioses puesto que entre ellos no puede existir el mal; ni siquiera después de que Júpiter haya disuelto toda la materia en sí mismo y haya devenido uno, habiendo eliminado cualquier otra variedad y diferencia, eso no será ya, pues, en absoluto el bien, en vista de que ya no habrá mal alguno. Y se producirá acuerdo y medida en una danza sin que nadie discuerde, y salud en el cuerpo humano sin que parte alguna esté enferma ni dolorida, pero no podrá lograrse que haya virtud sin vicio [...] Y me asombra que no digan también que la tisis, cuando se escupen los pulmones, fue introducida para encontrarse bien, y la gota para la buena disposición de los pies, y que Aquiles no hubiera sido melenudo de no haber sido calvo Tersites. ¿Qué diferencia hay, en efecto, entre quienes alegan estos sueños y locuras, y quienes dicen que la disolución y lascivia no fue un añadido inútil para la continencia, ni la injusticia para la justicia, a fin de que roguemos a los dioses que haya siempre maldad,

> Y que haya siempre embustes,
> palabras astutas y sutiles engaños,

pues, eliminadas estas cosas, al mismo tiempo se pierde y perece la virtud? ¿Pero aún quieres ver qué es lo más galante y elegante de esta gentil invención y deducción? Del mismo modo, dice,[68] que las comedias contienen a veces epigramas o inscripciones ridículas, que no valen nada por sí mismas, pero que, sin embargo, dan cierta gracia al conjunto del poema, también el vicio es muy condenable y ridículo por sí mismo, pero en cuanto a los demás no es inútil. En primer lugar, sobrepasa cualquier falsedad y ab-

66. Aulo Gelio, VI, 1; los asteriscos señalan que hay una laguna en este pasaje de Aulo Gelio.
67. Plutarco, *Adversus stoicos*, 1065.
68. Es decir, Crisipo, en *Sobre la naturaleza*, II.

surdo imaginables decir que el vicio ha sido hecho por la divina providencia ni más ni menos que como el mal epigrama ha sido compuesto por la voluntad expresa del poeta. Pues, de ser cierto, ¿cómo seguirán siendo los dioses, entonces, donadores de bienes más que de males? ¿Y cómo seguirá siendo el vicio enemigo y odioso para los dioses? ¿Y qué podremos responder a esas sentencias de los poetas que suenan tan mal a los oídos religiosos,

> Dios hace aparecer alguna causa,
> cuando se dispone a afligir por completo
> una casa.

Y esta otra:

> ¿Quién de los dioses lanzó a ambos a entablar disputa?[69]

Y, además, un mal epigrama adorna y embellece una comedia; sirve al objetivo al que está ordenado y destinado, que es agradar y hacer reír a los espectadores. Pero Júpiter, al que apodamos padre y paternal, soberano justo y perfecto artífice, como dice Píndaro, no ha compuesto este mundo como una farsa grande, variable y de gran ciencia, sino como una ciudad común a hombres y dioses, para habitarla felizmente en común acuerdo, con justicia y virtud. ¿Y qué necesidad había, en orden a alcanzar ese fin santo y venerable, de pillos y ladrones, de asesinos, parricidas y tiranos? Pues el vicio no era una entrada divertida de Morisco, ni algo galante y agradable ante Dios, y no se ha ligado a los asuntos de los hombres para una recreación a modo de pasatiempo, para hacer reír, ni por burla, como cosa que no aporta ni siquiera una sombra de esa tan celebrada concordia y conveniencia con la naturaleza. Y, además, ese mal epigrama no será sino una ínfima parte de la comedia, que ocupará poquísimo lugar en ella, y, si tales ridículas composiciones no abundan, no corrompen y gastan la gracia de las cosas que están bien hechas; mientras que, en cambio, todos los asuntos humanos están henchidos de vicio, y la vida entera de los hombres, desde el comienzo del preámbulo hasta el fin de la conclusión, es desordenada, depravada y perturbada, y no hay

69. *Ilíada*, I [v. 8, trad. cit.].

en ella ninguna parte pura e irreprochable, sino que es la farsa más fea y desagradable del mundo.[70] Leed en Plutarco la continuación de este pasaje; hallaréis otras razones que refutan sólidamente la paradoja de los estoicos acerca de la utilidad del vicio. Y, con todo, hay que reconocer que tenían razón en ciertos aspectos; pues, por ejemplo, ¿qué es más útil que el lujo para la subsistencia de bastantes familias que morirían de hambre si los grandes señores y damas no hicieran mucho gasto? Nuestros paulicianos podrían utilizar este fenómeno para probar sus dos principios: el malo, dirían ellos, hizo el lujo; el buen principio dio su consentimiento a cambio de algo bueno que su adversario le permitió producir, y, además, se reservó el derecho de sacar algunas ventajas de esa mala producción. Pero de haber estado solo, ni el lujo ni ningún otro vicio hubieran existido jamás entre los hombres; la virtud enteramente pura hubiera constituido nuestro bien, nuestros deseos y nuestra felicidad.

Para decirlo de paso, nadie debe asombrarse de que Cicerón y Plutarco hayan atacado de tal suerte a los estoicos, pues, aunque esta escuela de filósofos admite dos principios,[71] Dios y la materia –Dios en calidad de agente, y la materia como paciente–, no creían que la materia fuera un principio malo. Eran en esto más ortodoxos que Arnobio.

¿Qué, pues –dice éste–, sino la materia primera, que está distribuida en los cuatro elementos de las cosas, contiene las causas de todas las miserias, envueltas en sus razones?[72]

La mayoría de los paganos no tenía por qué temer las objeciones que he recogido, por cuanto su religión pública giraba en torno a estos dos ejes: que había unos dioses benefactores y otros maléficos, y que en general los dioses no tenían siem-

70. Véase más arriba, en la observación E, lo que he dicho contra Lactancio; cuanto Plutarco dice aquí refuerza admirablemente la refutación de la doctrina de este padre.

71. Diógenes Laercio, VII, 134. Véanse sobre esto los comentadores y Lipsio, *Physiologia stoicorum*, II, 2.

72. Arnobio, *Adversus gentes*, I, 6.

pre las mismas pasiones, sino que se apaciguaban y se encolerizaban, pasaban de un partido a otro, unos se empeñaban en favorecer a un pueblo, otros en su persecución; en una palabra, se oponían entre sí.[73] Por medio de tal suposición era posible explicar la historia humana tan fácilmente como mediante la de Zoroastro. Arnobio refutó con mucho vigor esas dos especies de dioses –unos benéficos y otros maléficos–, pero fue demasiado lejos, pues se valió de un principio muy favorable al maniqueísmo. Afirma, sin restricción alguna, que la naturaleza de Dios no le permite inquietar a nadie; ¿de dónde vienen entonces, cabría preguntarle, las pestes y hambrunas? ¿No las llaman los cristianos plagas de Dios? En cualquier caso, refiramos lo que dijo:

Eso que oímos que decís –que hay algunos dioses que son buenos, pero otros que son malos y más inclinados a la pasión de dañar, y que se efectúan rituales sagrados para que los unos nos beneficien y para que los otros no nos perjudiquen–, confesamos no poderlo entender, sea cual fuere la razón por la que se dice. En efecto, lo santo, lo religioso, lo verdadero consiste en decir que los dioses son muy benignos y que sus naturalezas son dulces; pero que sean malos y aciagos de ningún modo lo han de admitir nuestros oídos, puesto que aquella fuerza divina está lejos, apartada y separada por naturaleza, de causar daño alguno. Pero cuanto pueda alegarse como causa de desgracias, hay que examinar en primer lugar qué es, y debe ser colocado aparte, a gran distancia, del nombre de Dios. De hecho, aunque prestemos nuestro asentimiento a que existen dioses favorecedores de las cosas benéficas y de las siniestras, no tiene ningún sentido que atraigáis a los unos para la prosperidad y aplaquéis a los otros con sacrificios y premios para evitar que os dañen. En primer lu-

73. «A menudo, ante el acoso de un dios, otro nos presta su ayuda. Múlciber era contrario a Troya, Apolo estaba a su favor; Venus era favorable a los teucros, Palas hostil. Juno, enemiga encarnizada de Eneas, era más favorable a Turno; pero aquél estaba, sin embargo, protegido por el favor divino de Venus. A menudo, presa de su furor, Neptuno atacó al cauto Ulises, pero a menudo también Minerva lo arrancó de su tío paterno», Ovidio, *Tristes*, I, II, 4 ss. [trad. de J. González Vázquez, Madrid, Gredos, 1992].

gar, los dioses buenos no son capaces de hacer el mal, aun cuando no hayan sido gratificados con ningún honor. En efecto, todo lo que es dulce y plácido por naturaleza está separado del pensamiento y del ejercicio de hacer daño. En cambio, el malo no puede contener su ferocidad, por más que se le sacrifiquen mil rebaños en mil altares. No puede transformarse la amargura en dulzura, ni la aridez en humor, ni el calor del fuego en frío, ni lo que es contrario a algo puede asumir en sí aquello a lo que es contrario, ni cambiar su naturaleza; tal como si acaricias con la mano a una víbora o a un escorpión venenoso, aquélla te atacará para morderte, y éste, encogido, te clavará el aguijón, y de nada te habrán aprovechado tus favores, puesto que ambos seres son excitados a hacer daño no por el estímulo de la ira, sino por cierta propiedad natural. Así que de nada sirve querer ganarse por medio de víctimas expiatorias a los dioses aciagos, dado que, hagas esto o no lo hagas, ellos obran por su naturaleza y son llevados a las cosas que hacen por leyes ingénitas y por una cierta necesidad. Porque de ese modo ambos dioses cesarían de conservar sus fuerzas y sus cualidades. Pues si se efectúa un acto religioso para que los dioses buenos nos beneficien y para que los otros no nos dañen, se suplica por las mismas razones: se sigue que debe entenderse que si los buenos no nos beneficiaran, sin haber aceptado favores, se volverían por ello malos; los malos, por su parte, si los aceptaran y depusieran su intención de hacer daño, se volverían por ello buenos. Y resultaría así que ni los unos serían favorables ni los otros aciagos; o, lo que no puede suceder, que ambos serían propicios y ambos también aciagos.[74]

Aunque este pasaje de Arnobio favorezca a los maniqueos, contiene una observación que los pone en apuros y que echa abajo por entero su culto. En efecto, la razón por la que admitían un principio malo era que no creían que el principio bueno pudiera obrar mal; creían, por tanto, que el otro no podía obrar bien. Así, la totalidad de su servicio divino resultaba inútil: el dios benéfico no iba a castigar nunca su irreligión, y jamás podrían ha-

74. Arnobio, VII, 228-229. Véase el pasaje de Aulo Gelio de la cita de la nota 34 del artículo «Maniqueos».

cer propicio al dios maléfico. Arnobio lanza muy bien esta objeción contra los paganos, pero hubieran podido responderle que aun los más feroces tiranos distinguen grandemente entre quienes les honran y quienes les desprecian; y que aun los reyes más bondadosos hacen la misma distinción entre quienes les respetan y quienes les ofenden; y que, salvadas las distancias, es así como hay que juzgar de las divinidades benéficas y de las maléficas. No creo que el sistema de Zoroastro, ni el de los maniqueos, tolere, si se razona consecuentemente, el uso de esta réplica.

H. *Los ortodoxos parecen admitir dos primeros principios.*

Es una opinión en todo tiempo extendida dentro del cristianismo que el diablo es el autor de todas las falsas religiones, que es él quien empuja a los herejes a dogmatizar, quien inspira los errores, las supersticiones, los cismas, la impudicia, la avaricia, la intemperancia, en una palabra, cuantos crímenes se cometen entre los hombres, y que él hizo que Eva y su marido perdieran el estado de inocencia, de donde se sigue que es la fuente del mal moral y la causa de todas las desgracias del hombre. Es, por tanto, el primer principio del mal, pero, con todo, no siendo eterno ni increado, no se trata del primer principio malo en el sentido de los maniqueos. Esto proporcionaba a tales herejes no sé qué materia de glorificación y de insulto a los ortodoxos. Hacéis mucho más daño que nosotros al buen Dios, les podían decir, pues hacéis de Él causa del principio malo, pretendéis que es Él quien lo produjo, y que, pese a haberlo podido detener desde el primer paso, le dejó tomar tan grande imperio sobre la tierra, que, dividido el género humano en dos ciudades –la de Dios y la del diablo–,[75] la primera siempre fue muy pequeña, durante muchos siglos tan pequeña que no tenía ni dos habitantes contra los dos millones de la otra. No estamos obligados a buscar la causa que hace que nuestro principio malo sea malvado, ya que cuando una cosa increada es de una u otra manera no puede decirse por qué lo es: es su naturaleza –nos detene-

75. Véase San Agustín, *De civitate Dei.*

mos ahí necesariamente–. Pero en cuanto a las cualidades de una criatura, debemos buscar su razón, y sólo podemos encontrarla en su causa. Por tanto, tenéis que decir que Dios es el autor de la malicia del diablo, que la produjo Él mismo desarrollada por completo o que echó el germen y la semilla en el fondo que creó. Pues bien, esto comporta hacer mil veces más daño a Dios que decir que no es el único ser necesario e independiente. Lo cual nos devuelve a las objeciones expuestas antes acerca de la caída del primer hombre. No es necesario, pues, insistir más en ello. Hay que reconocer humildemente que toda la filosofía se agota aquí, y que su debilidad nos debe conducir a las luces de la revelación, donde hallaremos el ancla segura y firme. Notad que estos herejes abusaban de los pasajes de la Sagrada Escritura donde el diablo es llamado príncipe de este mundo[76] y dios de este siglo.[77]

1. *En qué sentido no cabe decir que Dios sea el autor del pecado según los maniqueos.*

El estilo de los ortodoxos en este punto no varía; está fijado desde tiempo inmemorial en el uso de que ser maniqueo y hacer de Dios el autor del pecado son dos expresiones que significan lo mismo. Y cuando un sector cristiano acusa a los demás de hacer de Dios autor del pecado, no deja nunca de imputarles, en este aspecto, el maniqueísmo. Tal acusación es justa en cierto sentido, dado que es verdad que los seguidores de Manes reconocían como causa del pecado a un ser eterno. Pero si dais la vuelta a la medalla, descubriréis otro sentido, de acuerdo con el cual pueden decir que no hacen a Dios autor del pecado. Pueden sostener, en efecto, que sólo el buen principio merece el nombre de Dios, y que no debe darse jamás este grande y bello nombre al principio malo, y, por consiguiente, que su hipótesis es, entre todas, la que más aleja a Dios de cualquier participación en el mal. Todas las demás lo implican en él, como reconoce el ministro que he citado antes:

76. Evangelio de San Juan 14:30.
77. Epístola 2 a los Corintios 4:4.

En el momento que suponemos –dice– que Dios, desde la eternidad, hizo un plan de todos los acontecimientos, y que, en ese plan, quiso que todos los males, desórdenes y crímenes que reinan en el mundo entraran en él, tenemos suficiente. Nunca persuadiremos a nadie de que tantos crímenes se hayan colado al azar en el proyecto de la providencia. Y si han entrado en él por la disposición de la profundísima sabiduría de Dios, se llame a esta disposición permiso o voluntad, nunca se contentará a los espíritus temerarios, y jamás se mostrará claramente que todo esto se acuerda bien con el odio que Dios, por otra parte, muestra hacia el pecado. Nunca se evitará que los libertinos acusen al cristianismo de hacer a Dios autor del pecado, pues el sentido común de todos los hombres lleva a ello, esto es, a creer que quien podía impedir la caída del primer hombre tan fácilmente como la permitió, y quien abrió todas las vías en las que se han perdido los hombres, pudiéndolas cerrar con tanta facilidad, puede ser considerado autor de un mal que, según sus principios y el odio que tiene por el mal, debía evitar y hubiera podido detener sin ningún esfuerzo.[78]

Supone, acto seguido, que se le objeta la ciencia media, y responde:

Eso no disminuye en nada la dificultad. En efecto, podría seguir diciendo: dado que Dios había previsto que Adán, situado en esas circunstancias, se perdería, y con él una infinidad de millones de hombres, por causa de su libre arbitrio, y lo puso, con todo, en esas tristes circunstancias, está claro que Él es el primer autor de todos los males. Un soberano que supiera con perfecta certeza que, poniendo a un hombre espada en mano en medio de un gentío, provocaría una sedición y causaría una lucha en la que perecerían diez mil hombres, podría ser considerado, con todo el rigor de la justicia, el primer autor de todos esos homicidios. A nadie satisfaría jamás si dijera: no he ordenado a ese hombre que ataque con la espada, no le he mandado provocar una sedición –al contrario, se lo he prohibido–, no he impulsado su brazo a matar,

78. Jurieu, *Jugement sur les méthodes rigides et relâchées*, pp. 68-69.

ni he formado su voz para que llame al combate. Le replicarían: supisteis siempre y con certeza que ese hombre, puesto en tales circunstancias, causaría todas esas desgracias. Dependía sólo de vos ponerlo en circunstancias más favorables, de donde hubieran surgido toda clase de bienes. Estoy seguro de que ninguna respuesta sería capaz de detener los murmullos. Y, para hablar sinceramente, admitiremos que nada cabría responder a favor de Dios que pudiera imponer silencio al espíritu humano[79] [...] En fin, no hay ni uno hasta el Dios de Socino que no pueda ser acusado de ser autor del pecado[80] [...] En conclusión, sostengo que no hay ningún medio cómodo desde el Dios de San Agustín hasta el de Epicuro, que no se mezclaba en nada, o hasta el de Aristóteles, cuyos cuidados no descendían más abajo de la esfera de la luna. Pero en cuanto se reconoce una providencia general y se extiende a todo, al margen de como se conciba, renace la dificultad, y cuando creemos haber cerrado una puerta, vuelve a entrar por otra.

Esto es hablar claro. Pero si el Dios de los maniqueos, quiero decir el buen principio que llamaban Dios por excelencia, se hubiera presentado al espíritu de este ministro, ¿no le habría obligado a expresarse de manera algo distinta, y a confesar que la hipótesis maniquea exculpa a Dios, ya que atribuye todo el mal al principio malo? No será inútil conocer la respuesta que da a sus censores:

Se encuentra también en medio de este fárrago –añade el señor Jurieu– una observación sobre lo que he dicho en algún lugar: que, al margen del método que sigamos, jamás se eliminarán del todo los escrúpulos que arrojan al espíritu las objeciones de los profanos con motivo de la providencia de Dios sobre el pecado. Si estos señores conocen un medio para aclarar perfectamente estas dificultades, nos honrarán si nos lo ofrecen.[81]

79. *Ibidem*, p. 72.
80. *Ibidem*, p. 73.
81. Jurieu, *II.e Apologie*, p. 30, col. 2, citado por Saurin, *Examen de la théologie de M. Jurieu*, p. 340.

No os asiste la razón, me dirán, cuando admitís que la hipótesis de los maniqueos exculpa a Dios, pues si, como decíais hace poco,[82] sostienen que transigió con el principio malo, entonces consintió la introducción del mal, se comprometió por contrato a tolerarlo y quiso positivamente que se produjeran todos los crímenes y desgracias del género humano. Esto constituye un cargo más serio que decir con los socinianos que no sabía si la criatura libre iba a pecar y que, si bien quiso correr el riesgo, tenía grandes esperanzas de que sus amenazas, y las luces de aquélla, la apartarían de actuar mal. Pero yo no creo que un maniqueo hallara mucha dificultad en esto. Podría decir, en primer lugar, que Dios sólo aceptó esta transacción porque sin ella nunca hubiera podido hacer bien alguno a la criatura. Hay, por tanto, una gran diferencia entre maniqueísmo y socinianismo. Los socinianos admiten que Dios, pese a poder impedir con absoluta facilidad que el hombre fuera criminal y desgraciado, lo dejó caer en el crimen y la miseria. El maniqueísmo, en cambio, supone que Dios consintió esta caída sólo por pura necesidad y en vistas a prevenir un mal mayor. En segundo lugar, cabría negar que Dios haya transigido jamás con el principio malo, y sostener que se opone con todas sus fuerzas, sin tregua y sin límite, al pecado y a la miseria de la criatura, para hacerla completamente sana y feliz, pero que, siendo así que, por su parte, el principio malo actúa con todo su poder a favor de un designio por completo contrario, de ese choque continuo resulta la mezcla de bien y mal que vemos en el mundo, del mismo modo que la acción y la reacción de frío y calor producen una cualidad media. Aplicad aquí cuanto dicen los escolásticos sobre la naturaleza de los mixtos que resulta del combate de los elementos. Sé bien que ambas explicaciones abren un espantoso abismo de dificultades absurdas; pero ahora se trata de saber, tan sólo, si esta hipótesis disculpa a Dios. Pues bien, estos miserables herejes sostienen que cualquier dificultad es pequeña en comparación con la que surge de hacerlo autor del pecado. Y lo cierto es que todos los cristianos aborrecen reconocer que Él es su causa.

82. Más arriba, nota 19. Véase asimismo el artículo «Maniqueos», observación D, en el quinto párrafo.

Los jesuitas sostienen «que valdría más ser ateo y no reconocer divinidad alguna, que rendir los honores supremos a una naturaleza»[83] que prohíbe al hombre hacer el mal y, no obstante, se lo hace cometer, y después lo castiga por él. Afirman «que el Dios de Epicuro es más inocente y, por decirlo así, más Dios que este otro. Y cuando a los marcionitas y maniqueos se les ocurrió hacer de un segundo Dios el autor de todos los males, adoraron a otro, que otorgaba todos los bienes, ahí donde el vuestro –dicen los jesuitas a los reformados– es peor que los hombres». Aquellos a quienes se dirigen estos reproches no rechazan tales consecuencias, sino sólo el principio; sostienen simplemente que no cabe acusarlos, salvo infame calumnia, de hacer de Dios el autor del pecado.[84] Los mismos jesuitas afirman que la doctrina de Calvino sobre la predestinación acarrea consecuencias «que destruyen absolutamente la entera idea que debe tenerse de Dios y que, a continuación, conducen en línea recta al ateísmo».[85] El ministro que respondió al señor Maimbourg prueba que su referencia de la doctrina de Calvino fue infiel. Era preciso demorarse en este punto, pues al añadir que el señor Maimbourg extrajo una falsa consecuencia de la doctrina imputada a Calvino, se hace un razonamiento lamentable –dejo esto al juicio del lector.[86]

Afirmo además que su inferencia es falsa y que nada hay más absurdo y menos teológico que la consecuencia que el señor Maimbourg quiere sacar de la doctrina de estos teólogos: *que destruye absolutamente la entera idea que debe tenerse de Dios y, a continuación, conduce en línea recta al ateísmo*. Nunca se ha dicho cosa más inconsiderada. Pongámonos en el peor de los casos. Si esta doctrina *destruye la entera idea que debe tenerse de Dios*, es porque nos representa un Dios cruel, injusto, que condena y castiga a las criaturas inocentes por medio de suplicios eternos. Y precisamente esto es lo que quiere decir el señor Maimbourg: que destruye la idea de Dios porque tal idea contiene los atributos de la dul-

83. El padre Adam, citado por Daillé, *Réplique à Adam et à Cottibi*, II, I, 2-3.
84. Véase Daillé, en todo este capítulo.
85. Maimbourg, *Histoire du calvinisme*, I, 73; véase también p. 56.
86. Jurieu, *Apologie pour les réformateurs*, I, XIX, 245-246, ed. *in-4°*.

zura, la justicia y la equidad. Pero, en conciencia: la presentación de la idea de un Dios severo, tiránico, que ejerce sus derechos con un rigor excesivo, ¿conduce a los hombres al ateísmo? [...] Es una locura decir que conduce al ateísmo una hipótesis que introduce a Dios en todas las cosas,[87] que le hace ser causa de todo, le erige en objetivo único de la totalidad de sus propias acciones y le eleva por encima de la criatura al punto de poder disponer de ella según reglas que incluso parecen injustas a la razón carnal. Ni mucho menos conduce al ateísmo esta opinión de los *supralapsarios*, que, muy al contrario, sitúa a la divinidad en el más alto grado de grandeza y elevación en que cabe concebirla. Pues aniquila a la criatura ante el creador de tal suerte que éste, en dicho sistema, no se halla ligado a ninguna clase de ley con respecto a la criatura, sino que puede disponer de ella a su antojo y puede utilizarla para su gloria del modo que le plazca, sin que ella tenga derecho a contradecirle.

Se trata de la doctrina más monstruosa y de la más absurda paradoja jamás propuesta en teología, y mucho me engaño si alguna vez algún teólogo célebre ha dicho cosa semejante. Se han vuelto de todos los lados imaginables para explicar de qué manera Dios influye en las acciones de los pecadores. La hipótesis de la predestinación absoluta ha sido conservada mientras se ha creído que no perjudicaba a la santidad de Dios, pero se ha abandonado en cuanto se ha imaginado que le afectaba. Quienes no han visto incompatibilidad entre el libre albedrío y la predeterminación física han seguido enseñando esta predeterminación, pero quienes han creído que la arruinaba la han rechazado para no admitir otra cosa que un concurso *simultáneo* e indiferente. Quienes han creído que cualquier concurso es contrario a la libertad de la criatura, han supuesto que era ésta la causa única de su acción.[88] Lo que les ha determinado a suponerlo es sólo el pensamiento de que todos los decretos mediante los que la providencia se involucraría en nuestra volun-

87. Y, sin embargo, el spinozismo, que enseña que todas las cosas son Dios mismo, es un ateísmo execrable.

88. Durand de Saint-Portien y muchos otros célebres teólogos lo suponen. Véase el tratado del señor De Launoi inserto en compendio en los *Essais de théologie de M. Papin*, impresos en 1687.

tad volverían necesarios los acontecimientos y harían que nuestras acciones criminales no fueran menos un efecto de Dios que un efecto de la criatura.[89] No han encontrado interesante decir que el pecado no es un ser, sino sólo una privación y una nada que, en vez de causa eficiente, tiene causa *deficiente*.[90] En fin, se ha llegado al punto de sostener que para Dios las acciones libres de la criatura son imprevisibles. ¿Por qué tantas suposiciones? ¿Cuál ha sido la medida, cuál ha sido la regla de tantos giros? El deseo de disculpar a Dios, el haber comprendido claramente que está en juego toda la religión, y que el atrevimiento de enseñar que Él es el autor del pecado conduciría necesariamente a los hombres al ateísmo. Así, vemos que todos los sectores cristianos acusados de esta doctrina por sus adversarios se defienden como si se tratara de una blasfemia horrible y una execrable impiedad, y se quejan de ser diabólicamente calumniados. Y he aquí a un ministro que acaba de decirnos, muy gravemente, que es un dogma «que sitúa a la divinidad en el más alto grado de grandeza y elevación en que cabe concebirla». No teme hacer este elogio de una doctrina que «nos representa un Dios cruel, injusto, que condena y castiga a las criaturas *inocentes* con suplicios eternos». Interpela nuestra conciencia para saber si la idea de un Dios tirano nos conduce al ateísmo. Poniéndonos en lo peor, es decir, suponiendo que a Maimbourg le asista la razón cuando afirma que, según Calvino, «Dios creó a la mayoría de los hombres para condenarlos, no porque lo merecieran por sus crímenes, sino porque le complació hacerlo así, y que no previó su condenación sino porque la ordenó antes de prever sus crímenes»;[91] suponiendo, digo, que Maimbourg acuse con toda justicia a Calvino de decir que quienes padecen los suplicios eternos son «criaturas inocen-

89. Véase el libro del capuchino Louis de Dole que se titula *Disputatio quadripartita de modo coniunctionis concursuum Dei et creaturae ad actus liberos ordinis naturalis, praesertim vero ad pravos, adversus praedeterminantium et assertorum scientiae mediae modenorum opiniones*. Este libro fue impreso en Lyon en 1634, *in*-4°.

90. Véanse contra todo esto los *Essais de théologie de M. Papin*, en el *Traité contre la prédétermination physique*.

91. Jurieu, *Apologie pour la Réformation*, I, XIX, 241.

tes»[92] y, por consiguiente, que Dios es el autor del pecado, el señor Jurieu no puede tolerar que Maimbourg saque esta conclusión: «Por tanto, la doctrina de Calvino destruye la idea que debe tenerse de Dios y, a continuación, conduce en línea recta al ateísmo». No se contenta con pretender que «nunca se ha dicho nada más inconsiderado» que esta conclusión;[93] la califica de «pensamiento extravagante»[94] y de «ignorancia»,[95] y dice que pone de manifiesto que Maimbourg es «un pobre filósofo y un teólogo miserable»[96] y que «no hay cosa más absurda y menos teológica que tal consecuencia».[97] Se da en las controversias un gran defecto, recriminado a Ovidio: «nescire quod bene cessit, relinquere: nescire desinere» ['no saber dejar lo que finaliza bien: no saber acabar'].[98] Este ministro había justificado muy bien a los supralapsarios, mostrando qué se les imputa falsamente y declarando que no admiten la consecuencia que se les reprocha de hacer a Dios autor del pecado.[99] Tras este golpe, se imponía retirarse del campo de batalla, y no caer en la temeridad de afirmar que, aun haciendo a Dios «cruel, injusto, que condena y castiga a las criaturas inocentes con suplicios eternos», es decir, aun haciendo de Dios el autor del pecado y, pese a todo, el severo juez que castiga eternamente ese pecado en la persona que no es culpable, los supralapsarios no conducirían a los hombres al ateísmo, sino que, al contrario, elevarían a la divinidad el más alto grado de gloria en que cabe concebirla. ¿De dónde, pues, procede –hemos de preguntarles– que todas las cristianas eviten, como el más peligroso escollo de toda la teología, admitir que Dios sea el autor del pecado? ¿De dónde procede que la mera idea de esa creencia cause horror? Es preciso reconocer que hay personas afortunadas; si otro ministro hubiera dicho cosas semejantes, sus lecto-

92. *Ibidem*, 246.
93. *Ibidem*.
94. *Ibidem*.
95. *Ibidem*, 247.
96. *Ibidem*.
97. *Ibidem*, 245.
98. Scaurus, en Séneca, *Controversiae*, XXVIII, 272.
99. Jurieu, *Apologie pour la Réformation*, pp. 244-245.

res se habrían escandalizado; se lo habrían hecho desautorizar como una impiedad; en cambio, quizá sea yo el único que me he cuidado de esta extraña doctrina.

Pero a fin de cuentas, según él,[100] cuanto más mezclamos a Dios en todo, tanto más suponemos que existe y que es poderoso. Por consiguiente, razona como un insensato quien diga: «Dios es el autor del pecado, así pues no hay Dios»; y es falso que esto pueda conducir al ateísmo. ¡Menuda escapatoria! Si así fuera, aquellos poetas antiguos que atribuían a Júpiter y al resto de los dioses toda clase de pecados[101] y, en particular, el de empujar a los hombres al mal,[102] sin que llegaran a decir, con todo, que el mismo dios que los empujaba los castigaba por ello, no habrían afirmado nada que pudiera trastornar la idea de Dios, extinguir la religión y producir ateos. Notad que no hay diferencia entre cometer un crimen uno mismo, cuando se poseen los instrumentos precisos, y cometerlo por medio de los instrumentos de otro. Para cualquiera que razone, está claro que Dios es un ser sumamente perfecto, y que, de todas las perfecciones, ninguna le conviene más esencialmente que la bondad, santidad y justicia. En cuanto lo priváis de tales perfecciones, para atribuirle las de un legislador que prohíbe el crimen al hombre, y, no obstante, lo empuja hacia él y después lo castiga eternamente, hacéis de Él una naturaleza en la que no puede ponerse confianza alguna, una naturaleza engañadora, maligna, injusta, cruel, que deja de ser objeto de religión: ¿de qué serviría invocarla y tratar de ser bueno? Ésta es, por tanto, la vía del ateísmo. El temor que inspira la religión debe mezclarse con amor, con esperanza y con una gran veneración; cuando un ob-

100. *Ibidem*, pp. 246-247.

101. «Pues no son mucho más absurdas aquellas cosas que, difundidas con las voces de los poetas, fueron nocivas por su encanto mismo. Éstos presentaron a los dioses inflamados de ira y furentes por la libido, e hicieron que viésemos sus guerras, combates, pugnas, heridas; además, sus odios, disidencias, discordias, sus nacimientos, sus muertes, sus querellas, sus lamentaciones y sus pasiones desbordadas con toda intemperancia; sus adulterios, vínculos, concúbitos con el género humano y mortales procreados de un inmortal», Cicerón, *De natura deorum*, I, 16 [trad. cit.].

102. Véase la observación C del artículo «Egialea», y las observaciones X e Y del artículo «Helena».

jeto es temido sólo porque tiene poder y voluntad de causar daño, y porque ejerce de modo cruel e inmisericorde tal potencia, se le odia y detesta. Esto ya no es culto religioso. ¿Cuando se representa a Dios como un ser que da unas leyes contra el crimen que él mismo hace que se violen para tener un pretexto para castigar, no se expone la religión a la burla de los libertinos?[103] Es evidente que, en tanto que la supongan autora del pecado, no privarán de existencia a tal naturaleza; en efecto, toda causa que actúa ha de existir necesariamente. Pero la reducirán al universo o al dios de los spinozistas, a una naturaleza que existe y actúa necesariamente sin saber lo que hace, y que, si es inteligente, tan sólo es porque los pensamientos de las criaturas son modificaciones suyas.

Queda aún otra cosa digna de reprensión en la doctrina particular de este ministro:

Tan incierto es –dice– que esta opinión de los *supralapsarios* conduce al ateísmo, que, muy al contrario, sitúa a la divinidad en el más alto grado de grandeza y elevación en que cabe concebirla. Pues de tal suerte aniquila a la criatura ante el creador, que éste, en dicho sistema, no se encuentra ligado por ninguna clase de leyes con respecto a la criatura, sino que puede disponer de ella a su antojo, y puede utilizarla para su gloria de la manera que le plazca, sin que ella tenga derecho a la contradicción. Una opinión así, por otra parte, admito que está llena de dificultades y que contiene durezas poco fáciles de digerir. Por tal razón, la hipótesis de San Agustín es, sin duda, preferible.[104]

¡Qué extraño dogma encontramos aquí! ¡Cómo!, ¿un profesor de teología se atreve a proclamar que hay hipótesis indudablemente preferibles a aquella que «sitúa a la divinidad en el más alto grado de grandeza y elevación en que cabe concebirla»? ¿No es cierto que cuanto pensamos ha de tener como

103. Nótese que sosteniendo, como hacen los reformados, que sólo el hombre es la causa de su pecado, la distinción que realizan entre Dios como legislador y como dispensador de los acontecimientos es buena, pese a lo que diga el señor Pufendorf, «Ius feciale divinum», etc., p. 290.
104. Jurieu, *Apologie pour la Réformation*, I, XIX, 246.

objetivo no sólo la gloria de Dios, sino también su mayor gloria? ¿No deben nuestras opiniones y nuestras acciones tender *ad maiorem Dei gloriam*? Ésta no debe ser la divisa de una compañía particular, sino la de todos los cuerpos y comunidades, y la de todos los particulares. Así pues, un teólogo que, por un lado, admite que el sistema de los supralapsarios tiende a la mayor gloria de Dios y la alcanza mejor que cualquier otra hipótesis, pero que sostiene, por el otro, que «la hipótesis de San Agustín es, sin duda, preferible», cae en un pensamiento profano y blasfemo. Esta profanación no puede excusarse por las *durezas* del sistema de los supralapsarios, *poco fáciles de digerir*; pues no debe permitirse que, bajo el pretexto de ciertas dificultades de más o de menos, se prefiera la gloria menor de Dios a la mayor, y *se sitúe* al Ser supremo en *un grado* inferior *de grandeza y elevación*. Si el sistema de San Agustín fuera consistente y fácil, no nos sorprendería tanto el mal gusto del autor; pero él mismo reconoce que halla en él torpezas abrumadoras,[105] y que continúa bajo ese fardo sólo porque los métodos relajados no pueden librarlo de él. Por la misma razón, debería ser supralapsario, pues si la suposición de los jesuitas no desvanece las dificultades del sistema de San Agustín, está claro que la hipótesis de San Agustín no elimina las durezas de los supralapsarios. A fin de cuentas, éstos y los llamados *infralapsarios* sostienen en el fondo lo mismo; no pueden hacerse mucho daño entre sí, se libran de todo por medio de argumentos *ad hominem* y de retorsiones. Veis aquí en pequeño el carácter de este doctor: no hay rigor alguno en sus censuras, ninguna ilación en sus opiniones; todo está lleno de inconsecuencias; en la totalidad de sus obras reinan la desigualdad, las contradicciones, las variaciones. Quienes se tomen el trabajo de espulgarlas encontrarán continuos motivos de crítica como éste.

Concluyamos que un maniqueo que funde su derecho en el extremo cuidado que se toma para inventar hipótesis que disculpen a Dios, y en todo caso para no acordar nunca que se le haga autor del pecado, sostendrá siempre, audaz y orgullosa-

105. Más arriba, cita de la nota 51.

mente, que este escollo es más terrible que cualquier otro. Considerad atentamente cuanto se dijo contra Crisipo, quien sostenía «que no es inútil la existencia de personas inútiles, lamentables, desgraciadas».[106] «Si es así –replica Plutarco–, ¿quién es Júpiter?, quiero decir, el de Crisipo, si es que castiga una cosa que ni es por sí misma ni es inútil. El vicio, en efecto, según la opinión de Crisipo, sería totalmente irreprensible, y, por el contrario, habría que reprender a Júpiter mismo, si hace el vicio siendo inútil y si lo castiga cuando no lo ha hecho inútil.»[107]

K. *Los antiguos padres no ignoraron la extrema incomodidad de la cuestión del origen del mal.*

Un pasaje de Orígenes hará las veces de todas las citas que podría presentar:

Si en las cosas humanas hay temas que difícilmente puede escudriñar nuestra naturaleza, puede contarse entre ellos, con todo mérito, el origen de los males.[108]

L. *La hipótesis de los platónicos, en el fondo una rama del maniqueísmo.*

Quiero considerar aquí esta hipótesis tan sólo en la manera que lo ha expuesto Máximo de Tiro en su tratado sobre la cuestión «del origen de los males, dado que Dios es el autor de los bienes».[109] Este autor supone que, para conocer la causa de los bienes que hay en el mundo, no es preciso ir al oráculo, sino que ostensiblemente proceden de Dios, y que los males no pueden descender del cielo, donde no hay naturalezas envidio-

106. Plutarco, *De repugnantiis stoicis*, 1051.
107. «Qualis est Iupiter (de Chrysippeo loquor) rem puniens neque ultro neque inutiliter factam? Nam Chrysippi ratio efficit vitia omnino culpada non esse, sed Iovem; sive is fecit vitia, quae nihil prodessent: sive punit, cum fecisset non inutilia», *ibidem*.
108. *Origenes contra Celsum*, IV, 207.
109. «Cum Deus bona faciat, unde sint mala?» Es la materia de la disertación XXV de Máximo de Tiro.

sas.[110] En cambio, continúa, para conocer de dónde proceden los males, tenemos necesidad de adivinos, es decir, de consultar a Júpiter, Apolo o cualquier otra divinidad que profetice y se cuide de las cosas humanas. Hace luego un recuento de las miserias a las que está sujeto nuestro cuerpo, y concluye de él que el hombre es la más infortunada de las criaturas:[111] «Nada cría la tierra más endeble que el hombre».*

Acto seguido, tomo en consideración el sinfín de males que hostigan nuestra alma, y sostiene que la respuesta de los dioses fatídicos consultados es que los hombres se equivocan grandemente cuando imputan a Dios la causa de sus infortunios, por cuanto ellos mismos son sus artífices a través de su propia culpa. Se vale de unos versos de Homero para poner esto de manifiesto.[112]

¿Qué –pregunto– responderá a estas cosas Júpiter o Apolo u otro dios profético? Escuchemos lo que dice un intérprete: «¡Ay, ay, cómo culpan los mortales a los dioses!, pues de nosotros, dicen, proceden los males. Pero también ellos por su estupidez soportan dolores más allá de lo que les corresponde».**

El cielo y la tierra, continúa, son dos lugares muy distintos. En el cielo no hay males; sobre la tierra se da una mezcla de males y bienes, pero de tal suerte que los bienes descienden del cielo y los males nacen de una depravación natural de la tierra, que comprende dos especies: una radica en las cualidades de la materia y la otra en la libertad del alma.

Así como los bienes proceden del cielo, los males, en cambio, nacen de una maldad innata a aquélla (la Tierra). Pero esta mal-

110. «Non enim e coelo me Hercules, non e coelo. Exulat enim illic invidia», Máximo de Tiro, disertación XXV, p. 253.
111. *Ibidem*, p. 255.
112. Máximo de Tiro, disertación XXV, p. 253.

* Homero, *Odisea*, XVIII, 130; trad. de J.L. Calvo, Barcelona, Círculo de Lectores, «Clásicos Griegos», 1996.
** *Odisea*, I, 32 ss. [trad. cit.].

dad es doble: ya una afección corrupta de la materia, ya una licencia del alma.[113]

En cuanto a la primera clase de depravación, afirma que hay que considerar a la materia al modo del sujeto sobre el que trabaja un buen artesano. Todas las bellezas que adquiere deben ser atribuidas al arte, pero si hay obras sobre la tierra que no son como es debido, estas irregularidades no se deben imputar al arte, ya que la intención del artesano no se aleja del arte, de la misma manera que la del legislador no se separa de la justicia. Hay que recordar, además, que la inteligencia divina es mucho más afortunada en dar en el blanco que el arte humano. Emplea luego una comparación: en mecánica hay algunas cosas que son el objeto principal de un arte tendente a su objetivo, y otras que resultan por sí mismas de la obra y que no son efecto del arte, sino consecuencia de la modificación de la materia. Así sucede con las chispas que vuelan de uno y otro lado cuando golpeamos una pieza de hierro caliente sobre el yunque. No forman parte del objetivo de los herreros; son productos accidentales que resultan de su acción sin que ellos los busquen, anexas tan sólo a la cualidad del hierro. Hay que decir, del mismo modo, que los males que vemos sobre la tierra no son obra del arte divino; el artífice tiende primera y directamente a la construcción del mundo, pero sucede que esos males emanan sin remedio de su trabajo. El autor añade una observación no muy bien ligada con lo anterior. Dice que el artífice da el nombre de conservación del mundo a los males de que nos dolemos y que llamamos ruinas y estragos. Pretende que el arquitecto del mundo se propone la conservación de todo, y que es preciso, para favorecer al todo, que las partes sufran aflicción.

El artífice llama a estas cosas consumación del todo. Toma en consideración el todo, por cuya causa es necesario que las partes se corrompan.[114]

113. Máximo de Tiro, disertación XXV, p. 253.
114. *Ibidem*, p. 257.

Las pestes, los temblores de tierra, las inundaciones, los fuegos del monte Etna simplemente causan daño a ciertas partes del todo, pero sirven a la producción de otras, pues, como dijo Heráclito, éstas viven de la muerte de aquéllas y aquéllas mueren de la vida de éstas. La muerte de la tierra da vida al fuego; la del fuego da vida al aire; la del aire da vida al agua; la del agua da vida a la tierra.[115] ¿Por qué, entonces, sostenéis –cabría haberle dicho a Máximo de Tiro– que los males físicos del género humano no forman parte de la intención o del arte de Dios? Si tan necesarios son para la conservación del todo y el artífice se propone tal conservación, ¿no ha de tenerlos presentes? Esta objeción no debe impedirnos decir que, según la hipótesis de este filósofo, las pestes, hambrunas y demás infortunios del género humano son involuntarios en lo que concierne a Dios, y han entrado en su obra sólo en calidad de consecuencias inevitables de las disposiciones de la materia.[116] Veamos qué dice sobre la otra clase de depravación, esto es, el mal moral. Afirma que la potencia del alma es su madre y nodriza,[117] y que al haber sido preciso formar una tierra que produjera plantas y animales, y que contuviera los males en su seno, fue en ella donde se alojaron los males expulsados de los cielos; que los animales fueron divididos en dos especies, a saber, bestias y hombres; que fue preciso que los hombres sobrepasaran a todos los restantes animales y fueran inferiores a Dios; que esta inferioridad no consiste en el hecho de morir, pues su muerte es sólo el comienzo de otra vida inmortal. Afirma que Dios, para volverlos inferiores a la naturaleza divina,[118] inventó esto: puso el alma en un cuerpo mortal como un cochero en un carro; le dejó las riendas en la mano y le permitió correr hacia donde quisiera; le dio el poder de conducir el

115. Véanse, sobre esta doctrina de Heráclito, las notas de Daniel Heinsius, *Maximi Tyrii Dissertationes*, p. 110 y la cita de la nota 60 del artículo «Ovidio» donde Ovidio hace que Pitágoras proclame la misma opinión.

116. Véase un pensamiento similar en la observación T del artículo «Crisipo».

117. Máximo de Tiro, disertación XXV, p. 257.

118. Esto es absurdo e impío y no se acuerda con lo que el autor ha dicho antes (cita de la nota 110): que en el cielo no hay envidia. Nótese que, según la conjetura de Heinsius, hay que añadir *teiou* a *khorou* en este pasaje.

carro de acuerdo con las reglas del arte o contra ellas. El alma dirige y reprime la impetuosidad de los caballos, pero éstos ignoran todas las reglas y se vuelven de un lado o del otro; unos hacia la intemperancia, otros hacia la temeridad y el furor, otros hacia la cobardía y la pereza. Así pues, el carro, empujado hacia acá y allá, aturde al cochero, que, dejándose vencer, corre hacia el lugar adonde lo arrastra el caballo más fogoso. Lo precipita en la glotonería e impudicia, si el caballo más fuerte se vuelve de ese lado, y así lo demás. Hemos visto en qué consiste la solución de este filósofo platónico.

Es defectuosa por dos lados. En efecto: 1) reconoce dos principios, Dios y la materia, uno muy bueno, a decir verdad, pero incapaz de corregir la depravación del otro.[119] Esta depravación natural y absolutamente incorregible es la fuente de los males físicos y la ocasión del mal moral; da al cuerpo humano una inclinación tan violenta hacia vicios y crímenes que el alma se ve arrastrada hacia ellos como por fieros caballos desbocados. 2) Máximo de Tiro no salva la suma bondad y santidad de Dios. Un padre bueno y virtuoso jamás haría montar un caballo indómito a sus hijos, y jamás los enviaría al ejército si previera con certeza, o aun si considerara muy probable, que, a pesar de su destreza, caerían y se matarían, y que, a pesar de su educación, el oficio de las armas les convertiría en los más infames entre los hombres. Esta hipótesis, en una palabra, limita la potencia de Dios y deja sus restantes atributos expuestos a las objeciones maniqueas. Carece, pues, de las ventajas de la hipótesis cristiana sobre el libre arbitrio, pero mantiene sus dificultades.

M. *Cuanto más se reflexiona más se comprueba que las luces naturales no procuran sino la manera de enredar aún más este nudo gordiano.*

Lo he experimentado releyendo este artículo cuando ha habido que prepararlo para la segunda edición. Se me han pre-

119. Compárense con esto las palabras de Justo Lipsio recogidas en la cita de la nota 59 del artículo «Crisipo» y en la cita de la nota 164 del artículo «Epicuro»; véase también la cita de la nota 167.

sentado pensamientos que antes no tenía,[120] y que me convencen de nuevo, y con más fuerza que nunca, de que la mejor respuesta que cabe dar desde el punto de vista natural[121] a la cuestión «¿por qué Dios ha permitido que el hombre peque?», radica en decir: «No sé nada; creo tan sólo que le han asistido razones muy dignas de su infinita sabiduría, pero que me son incomprensibles». Con esta respuesta paráis en seco a los más obstinados discutidores, pues si quieren continuar con su charla, dejaréis que hablen solos y se callarán enseguida. Si entráis en liza con ellos y os empeñáis en sostener que la verdadera razón que llevó a Dios a permitir que los hombres pecaran fueron los inviolables privilegios del libre albedrío, os veréis forzados a darles satisfacción en las objeciones que os harán, y no sé cómo podréis conseguirlo; pues, en suma, podrían oponeros dos cosas que parecen muy evidentes ante nuestra razón.

1. La primera es que Dios, que ha dado el ser a las criaturas por efecto de su bondad, les ha dado también, bajo el carácter de una causa benéfica, todas las perfecciones que corresponden a cada especie. Hay que decir, pues, que ha demostrado más amor a aquellas que han recibido de Él cualidades muy excelentes que a aquellas que las han recibido menos excelentes. Se debe, por tanto, a una bondad particular el haber conferido a los hombres el libre albedrío, puesto que esta cualidad los sitúa por encima de cuantos seres hay sobre la tierra. Ahora bien, resulta inconcebible que una naturaleza benéfica conceda un presente tan distinguido sin el deseo de contribuir más notablemente a la felicidad de aquellos que lo reciben; así pues, no puede menos que procurar que obtengan tal ventaja, e impedir, dentro de lo posible, que caigan en desolación y completa ruina. Y si el único medio para impedirlo es revocar su donación, hay que anularla. Así es posible, mucho mejor que por ningún otro camino, mantener la cualidad de patrón y benefactor. Para el donador no es un cambio; se trata de conservar, sin sombra alguna de variación, la benevolencia con

120. Véanse también las nuevas observaciones del artículo «Orígenes» (E ss.).
121. Es decir, sin consultar la revelación, sino sólo las ideas filosóficas.

que se realizó el presente. La misma bondad que lleva a dar una cosa que capaz de volver felices a las personas que gocen de ella, lleva a quitarla en cuanto se observa que las vuelve desgraciadas; y si se dispone del tiempo y las fuerzas necesarias, no se espera, para retirar tal presente, a que haya sido ya causa de desgracia; se retira antes del daño. Hasta aquí nos conducen las ideas del orden y las nociones por las que podemos juzgar sobre la esencia y los caracteres de la bondad, sea cual fuere el sujeto en que se halle –creador o criatura, padre, amo, rey, etc.–. De ahí surge la materia de este dilema: Dios otorgó a los hombres el libre albedrío como efecto de su bondad o sin bondad alguna. No podéis decir lo segundo; afirmáis, entonces, que fue con una gran bondad. Pero de ahí resulta necesariamente que debió despojarlos de él a toda costa, en vez de esperar a que hallaran su condena eterna con la producción del pecado, monstruo esencialmente aborrecido por Él. Y si tuvo la paciencia de dejar en sus manos un presente tan funesto hasta que el mal los alcanzara, eso significa o que su bondad había cambiado aun antes de que se desviaran del buen camino –cosa que no osaríais decir–, o que el libre arbitrio no les fue dado por efecto de bondad –lo cual va contra la suposición convenida en el dilema visto más arriba.

Algunas deferencias son de estricta obligación; no cabe dispensarse de ellas sino en caso de necesidad. Pero, llegado ese caso, hay que estar por encima de cualquier deferencia. Un hijo que viera a su padre dispuesto a arrojarse por la ventana en un acceso de frenesí o en un momento de furiosa tristeza, haría muy bien atándolo, si no podía retenerlo de otra manera. Si una reina cayera al agua, el primer lacayo que pudiera sacarla abrazándola o cogiéndola de los cabellos,[122] aunque le arrancara más de la mitad, haría muy bien empleándose así: la reina no se cuidará de quejarse por falta de respeto. ¿Y qué excusa más vana cabe alegar, por haber tolerado que una dama muy compuesta caiga en un precipicio, que decir que para su-

122. Así fue como en cierta ocasión sacaron a la reina Cristina, que había caído en un lago próximo a Estocolmo. Me parece que Saint-Amant ha deslizado esta aventura en su poema *Moïse sauvé*.

jetarla habría habido que desarreglar sus cintas y su peinado? En semejantes ocasiones, la constricción y violencia que se hace a las gentes es un efecto bondadoso; y si fuera preciso aun arrancarlos a su pesar de las fauces de la muerte, hacerlo, a riesgo de dislocarles un miembro, sería un servicio de caridad, si no pudieran ser salvados con menos. Ellos mismos serían los primeros en daros las gracias cuando su pasión quedara atrás. La máxima «salvar a un hombre que quiere morir es lo mismo que si se le matara»,[123] carece de valor en este caso, y los mayores partidarios de la tolerancia os reconocerán que el pretendido mandamiento, *forzadlos a entrar*, debería ser ejecutado al pie de la letra si el único medio seguro e infalible para salvar a los herejes fuera hacerlos ir a prédica o a misa a horconadas. Tomo como testigo al Comentador Filosófico:*

Si yo viera –dice– a un hombre mojándose bajo una intensa lluvia ante la puerta de una casa, y, compadeciéndome de él, quisiera librarlo de la molesta situación en que lo veía, podría emplear estos dos medios: o rogarle que entrara en la casa o tomarlo por el brazo, en caso de ser más fuerte que él, y empujarlo adentro. Las dos maneras son igualmente buenas para obtener el efecto propuesto, que era impedir que el hombre se mojara. Poco importa que entre de buen grado o a la fuerza bajo un techo; pues sea que entra por su puro movimiento, sea que espera a que se lo rueguen, sea que le empujan de viva fuerza, quedará a cubierto de la lluvia. Si sucediera lo mismo en lo tocante a evitar el infierno, reconozco que nuestros convertidores estarían bien fundados; pues si para ello bastara con estar bajo las bóvedas de una iglesia, no importaría mucho que se entrara de buen grado o arrastrado y atado de pies y manos; y, por tanto, habría que pagar a los peones o mozos de cuerda más fuertes del mundo para que cogieran a los herejes nada más aparecer por las calles y los acarrearan al instante a la iglesia más cercana; incluso habría que derribar sus

123. «Invitum qui servat, idem facit occidenti», Horacio, *Ars poetica*, 467 ['El que salva a uno contra su voluntad hace lo mismo que el que le mata', trad. cit.].

* Se trata del propio Bayle.

puertas con petardos llegado el caso, e ir a sacarlos de la cama para trasladarlos rápidamente a alguna iglesia.[124]

Cuanto hemos dicho acerca del derecho que tenemos, en virtud de las leyes de la caridad, a afligir y violentar a quienes preservamos de la muerte por este medio, es más cierto si cabe respecto de los padres. Éstos olvidarían todos sus deberes si no privaran a su hijo del cuchillo o espada de que le vieran a punto de hacer mal uso para herirse. Se verían obligados, pese a sus llantos, a arrancarle estos presentes; y si le vieran presto a perderse para siempre con algún negocio, deberían sacarlo de ella por la fuerza, implorando incluso la autoridad del brazo secular. Si descuidan en esto el bien de sus hijos, y alegan que no quieren emplear la constricción como si se tratara de esclavos, ponen de manifiesto o que están faltos de amor o que ignoran sus verdaderas funciones.

Todo esto nos muestra de manera evidente que aquellos que desearían someter la conducta de la providencia de Dios, en lo que se refiere a la tolerancia del primer pecado, al juicio de la razón, perderían indefectiblemente su causa si no dispusieran de otros medios que decir que los privilegios de la libertad no debían ser violados. ¡Cómo!, les responderían, ¿concebís a Dios como padre de los hombres y, sin embargo, decís que prefiere ahorrarles el pequeño y breve pesar de forzarlos a renunciar a una agradable relación en la que estarían prestos a abusar de su libertad, antes que librarlos de la condena eterna a que se exponen por el abuso de su libre arbitrio? ¿Dónde hallaréis semejantes ideas de la bondad paterna? Velar por el libre arbitrio, abstenerse cuidadosamente de estorbar la inclinación de un hombre que va a perder para siempre su inocencia y que va a condenarse eternamente: ¿llamáis a esto legítima observancia de los privilegios de la libertad? Seríais más razonables si a un hombre que hubiera caído a vuestro lado y se hubiera roto una pierna le dijerais: «Nos ha impedido protegeros de esta caída nuestro temor a deshacer algunos pliegues de vuestro vestido; respetamos demasia-

124. *Commentaire philosophique sur «contrains-les d'entrer»*, parte III, pp. 57 ss.

do su simetría para tratar de alterarla, y nos ha parecido más legítimo dejaros exponer a una fractura de hueso».

No niego que el permiso para servirse de una cosa, y para abusar de ella,[125] haya tenido en alguna ocasión el carácter de un favor muy especial; pero aquí el castigo se lleva consigo la impunidad del abuso. Esto resulta, pues, inútil en la causa que se debate aquí.[126]

11. Pero la segunda cosa que voy a proponer molestará aún más que la otra a los interpelados. Hasta aquí he razonado bajo este principio: cuando aquellos a quienes se ama no pueden ser protegidos de la muerte, de la infamia o de cualquier otro gran mal, a menos de hacerles sufrir una pena menor, se está en la obligación de hacérsela sufrir. La complacencia, la tolerancia de sus caprichos o malas inclinaciones, sería menos un acto de bondad que un acto de crueldad; y del mismo modo que ellos serían los primeros en enojarse en cuanto pudieran examinar las consecuencias, serían también los primeros en agradecer el mal realizado con tanta utilidad. La evidencia de estas proposiciones salta a la vista de todo el mundo, y está fuera de toda duda que Adán y Eva hubieran considerado un nuevo favor, tan grande como los precedentes, los tirones dados por Dios para impedir que cayeran.

En esto se fundan los principios de mi primera observación. Pero ahora voy a emplear otro medio: concedo a los adversarios cuanto me piden; doy mi acuerdo a que afirmen que, puesto que el hombre recibió el privilegio de la libertad, había que permitirle su posesión y uso plenos y sin límites, sin hacerle ni la menor coerción por nada del mundo. Consiento

125. El emperador Nerva permitió estas dos cosas al padre de Herodes Ático, que había encontrado un tesoro en su casa. Véanse los *Commentaires de Tristan*, tomo I, p. 357; y los *Voyages de M. Spon*, vol. II, p. 164, ed. de Holanda.
126. La manera correcta de conferir un beneficio no es dar permiso para que se abuse de él, sino añadir el arte de usarlo. Sin esto, un presente es un cuerpo sin alma, como insinúa Horacio en *Epistolae ad Tibullum*, I, IV, 6 s.: «Non tu corpus eras sine pectore: Dii tibi formam, / Dii tibi divitias dederant artemque fruendi» ['No eras tú sólo un cuerpo sin corazón. Te dieron los dioses riquezas y el arte de disfrutarlas', trad. cit.].

que se diga que no era el momento de salvar a una persona tirándole de los brazos o de los cabellos, echándola al suelo y diciéndole: «Te es duro enfrentarte al aguijón».[127] Que la libertad sea una barrera absolutamente inviolable y un privilegio contra el que no está permitido atentar, lo acepto. ¿Carecía de medios suficientes, pese a todo, para prevenir la caída del hombre? No se trataba de oponerse a un movimiento corporal –ardua oposición ésta–, sino sólo a un acto de voluntad. Ahora bien, todos los filósofos claman que la voluntad no puede ser forzada –«voluntas non potest cogi»–, y es contradictorio decir que una *volición* sea forzada, ya que todo acto de la voluntad es en esencia voluntario. Pero es infinitamente más fácil para Dios imprimir en el alma humana cualquier acto de voluntad que le parezca bien, que para nosotros doblar una servilleta; por tanto, etc. Y aún resta una observación más victoriosa. Todos los teólogos aceptan que Dios puede procurar infaliblemente un acto bueno de voluntad en el alma humana sin privarla de las funciones de la libertad.[128] Una delectación preventiva, la sugestión de una idea que aminore la impresión del objeto tentador, y otros mil medios preliminares de actuar sobre el espíritu y el alma sensitiva, logran que, con toda seguridad, el alma razonable haga un buen uso de su libertad y se vuelva hacia el camino recto sin ser invenciblemente empujada. Calvino no negaría esto respecto del alma de Adán en el estado de inocencia, y la totalidad de los teólogos de la Iglesia romana, sin exceptuar a los jansenistas,[129] lo admiten en cuanto al hombre pecador. Reconocen su capacidad de merecimiento, aun cuando obre sólo con una gracia eficaz por sí misma o en tal grado suficiente que de modo infalible es seguida de su efecto. Han de reconocer, pues, que una asistencia procurada por Dios a Adán, que fuera tan oportuna o estuviera tan condicionada que indefectiblemente le impidiera caer, se hubiera acordado muy bien con

127. Hechos de los Apóstoles 9:5.
128. En la observación G del artículo «Marcionitas».
129. Es decir, en razón de que sostienen que condenan las proposiciones de Jansenio en el sentido que las ha condenado el papa.

el uso del libre albedrío, no hubiera hecho sentir constricción alguna ni nada desagradable, y hubiera dejado ocasiones para el mérito.[130]

He aquí, por tanto, que los demandados son expulsados de todos sus reductos. ¿Dirán, como último recurso, que Dios nada debe a la criatura y que no tuvo obligación de procurarle una gracia necesitante o infalible? Pero ¿por qué dicen luego que hubo de tener deferencias con la libertad humana? Si era su deber conservar esta prerrogativa para el hombre y abstenerse de tocarla, algo le debe, entonces, a su propia obra. Pero dejando ahí esa instancia *ad hominem*, ¿no podemos responderles que, si nada debe a la criatura, se lo debe todo a sí mismo y no puede actuar contra su esencia? Pues bien, pertenece a la esencia de una santidad[131] y bondad infinita y que todo lo puede no tolerar la introducción del mal moral y físico.

Sí, replicarán finalmente, pero «la cosa formada dirá a quien la ha formado: ¿por qué me has hecho así?».[132] Está bien dicho, y es aquí donde había que hacerse fuerte. Volvemos al comienzo de la liza: no hubiera habido que salir de aquí, por cuanto es inútil entrar en discusión si, tras haber pasado un tiempo, uno se ve obligado a encerrarse en su tesis. Los ortodoxos deben considerar que el dogma atacado por los maniqueos es una verdad de hecho claramente revelada, ya que, a fin de cuentas, habría que estar de acuerdo en que no comprendemos sus causas ni sus razones: más vale aceptarlo así desde un principio y detenerse aquí, y dejar correr como vanas trapacerías las objeciones de los filósofos, sin oponerles otra cosa que el silencio con el escudo de la fe.

130. En lo tocante a la razón fundada en que había que dejar al hombre los medios de merecer la recompensa, véase el artículo «Orígenes», observación E, núm. 1, hacia el final.

131. Es decir, que así lo parece a la luz de nuestra débil razón.

132. Epístola a los Romanos 9:30.

N. *Que los hombres son malos y Dios es bueno. Esto hizo surgir otra pregunta: ¿de dónde puede proceder que los hombres sean criminales?*

Daniel Heinsius es el docto que me enseña esto:[133]

Se trata de una antiquísima discusión de los pitagóricos, y entre éstos sobre todo de quienes llamaban *acusmáticos*, que solían preguntar tres cosas: Primero, *qué es*; segundo, *qué es superior*; tercero, *qué debe hacerse*[134] [...] En tales cuestiones residía la entera filosofía de los siete sabios, que no preguntaban otra cosa sino *qué es lo superior*. Y no lo que es bueno, sino lo óptimo; ni lo que es difícil, sino lo dificilísimo. Esto es conocido por el *Simposio de los siete sabios* de Plutarco [...] Así, cuando se preguntaba qué se dice con más verdad, respondían: «Que los hombres son malos, que Dios es bueno». De donde derivaba en primer lugar este corolario: «Siendo Dios bueno, por qué los hombres son malvados». Lo atestiguan unos versos, que se hallan en Jámblico, del antiguo poeta Hippodamante, que en loa de esta cuestión escribía:

> Oh divinos, ¿de dónde sois?, ¿de dónde nacéis tales?;
> ¿de dónde sois, hombres?, ¿de dónde nacen los malos?

De ahí surgía: «Si Dios hace lo bueno, de dónde lo malo».

Heinsius dice todo esto en sus notas a una disertación que he citado antes y cuyo título he dado.[135] Añade que Máximo de Tiro, el autor de la disertación, examinó esta materia a causa de una doctrina de Platón sobre tres atributos de Dios:[136] 1) que Dios es bueno esencialmente y es la bondad misma; 2) que es inmutable; 3) que es la verdad misma. El primer atributo significa no sólo que Dios es bueno, sino también que produce el bien,

133. Daniel Heinsius, *Notis in Maximum Tyrium*, p. 106.
134. Me he saltado lo que figura aquí en el original; lo he encontrado desordenado, y conjeturo que los impresores suprimieron unas cuantas líneas.
135. En la observación L, cita de la nota 109.
136. *La república*, II.

por cuanto es la idea del bien y ésta es la causa que produce el bien. Pero como los platónicos aseguraban que toda idea es Dios, no reconocían una idea del mal, ni por consiguiente una causa del mal. De ahí surgía la cuestión de la procedencia del mal.

De lo primero se sigue que conviene a Dios, si es tal, el bien no sólo *en potencia*, sino también *en acto*, y no sólo que sea bueno, sino también que haga el bien, ya que es la idea del bien. Pero la idea del bien es asimismo la causa y el ejemplo del bien. Y como los platónicos suprimen la idea del mal, ya que, como decía Parménides, toda idea es divina, se sigue la pregunta: ¿De dónde proceden los males?[137]

Finalmente, Heinsius observa que algunos han pensado que tal cuestión es muy importante para la piedad, y nos remite al comentario de Simplicio sobre Epicteto. Las palabras de este comentador me han parecido tan notables que he pensado que podían servir de ornamento a este lugar de mi diccionario. Helas, pues, aquí:

El incorrecto planteamiento de la discusión sobre la naturaleza y el origen de los males, cuando no devino causa de impiedad hacia Dios, turbó los principios de las costumbres y de la honesta formación y envolvió en numerosas e inexplicables dudas a quienes no establecieron sus verdaderas causas. Pues si se dice que el mal ha sido hecho por Dios, o se dice que es un principio, como si fueran dos los principios de las cosas, el bueno y el malo, se siguen muchos y grandes absurdos.[138]

Toca ahí tres grandes inconvenientes, ya que asegura que la falsa explicación del origen del mal ha provocado impiedad, ha confundido los principios de la doctrina de las costumbres y ha arrojado en buena cantidad de dudas insolubles a quie-

137. Heinsius, *Notis in Maximum Tyrium*, p. 107.
138. Simplicio, *Commentarius in Epicteti Enchiridion*, XXXIV. «De la misma manera que no se pone un objetivo para extraviarse, así tampoco se suscita en el mundo la naturaleza del mal.»

nes han razonado mal sobre la materia. Refuta con una fuerza y solidez admirables la hipótesis de los maniqueos considerada en general, y la refuta aún mejor respecto a las explicaciones particulares de que se servían. Pero cuando le llega el turno de aclarar y probar su hipótesis, no satisface tan plenamente a su lector. Utiliza el mismo método que los antiguos padres, es decir, no da otras causas del origen del mal que el libre arbitrio del alma humana. Es el único partido que podía tomar; no hay más remedio que pasar por ahí, tras lo cual uno se encuentra en medio de una encrucijada, de la que un docto abate decía hace poco en París lo siguiente: tengo cuatro caminos en torno a mí: el de los calvinistas, el de los jansenistas, el de los tomistas y el de los molinistas. Sé bien cuál no hay que tomar, pero no el que hay que tomar –«Quem fugiam habeo, quem sequar non habeo»–. La primera ruta es contraria al concilio de Trento, la segunda a las constituciones de los papas, la tercera a la razón y la cuarta a San Pablo. Quienes no son católicos romanos pueden salir de este aprieto con mayor facilidad, prefiriendo la autoridad de San Pablo a la de los papas y los concilios.

Pirrón

PIRRÓN, filósofo griego, natural de Élide, en el Peloponeso, fue discípulo de Anaxarco, a quien acompañó hasta las Indias,[a] siguiendo, sin duda, a Alejandro Magno, lo cual nos permite conocer en qué momento floreció. Había ejercido el oficio de pintor antes de dedicarse al estudio de la filosofía.[b] Sus opiniones no diferían mucho de las de Arcesilao, (A) pues no andaba muy lejos de enseñar, como él, la inaprehensibilidad de todas las cosas. En todo hallaba razones tanto para afirmar como para negar, y retenía, por ello, su consentimiento tras haber examinado bien los pros y los contras, reducien do todas sus sentencias a un «non liquet» ['no está claro'], *inquiérase más ampliamente*. A lo largo de toda su vida no dejó, pues, de buscar la verdad, pero reservándose siempre algún recurso para no tener que admitir que la había encontrado. Aunque no fuera él quien inventó este método filosófico, lleva con todo su nombre: se llama *pirronismo* –es su título más común– al arte de discutir sobre todas las cosas, sin tomar nunca otro partido que la suspensión del juicio. Es detestado, con razón, en las escuelas de teología; (B) trata, en ésta, de hacer surgir nuevas fuerzas que no son más que simples quimeras, pero puede que tenga sus maneras de obligar al hombre, mediante el sentimiento de su oscuridad, a implorar el auxilio de arriba y a someterse a la autoridad de la fe. (C) Como mi relato de una conversación en la que dos abates discutieron sobre el pirronismo puede causar problemas a muchos lectores,[c] destino a este punto una buena aclaración, que se incluirá al final de esta obra. Hay que considerar bromas de mal gusto, o más bien imposturas, los cuentos de Antígono de Caristo acerca de que Pirrón no prefería nunca nada a nada,[d] y un carro o un preci-

a. Diógenes Laercio, IX, 61.
b. *Ibidem*.
c. En la observación B.
d. En Diógenes Laercio, IX, 62.

picio no le obligaban a dar un paso atrás ni a desviarse, de modo que los amigos que le seguían le salvaron muy a menudo la vida. Carece de toda verosimilitud que estuviera loco hasta ese punto; (D) pero enseñó, sin duda, que el honor y la infamia de las acciones, su justicia e injusticia, dependían únicamente de las leyes humanas y de la costumbre.[e] Por abominable que sea esta opinión, surge naturalmente del principio pirrónico de que la naturaleza absoluta e interior de los objetos se nos oculta, y de que sólo podemos estar seguros de lo que éstos nos parecen en ciertos aspectos. La indiferencia de Pirrón fue asombrosa: (E) ni le gustaba nada ni se molestaba por nada;[f] nunca hubo nadie más convencido que él de la vanidad de las cosas. (F) Cuando hablaba, se preocupaba poco de si le escuchaban o no, y continuaba aunque sus oyentes se fueran.[g] Vivía con su hermana y compartía con ella las menores ocupaciones domésticas. (G) Quienes dicen que obtuvo la ciudadanía de Atenas por haber matado a un rey tracio cometen un burdo error. (H) No tengo muchas faltas que reprochar al señor Moréri. (I)

La igualación que hacía de vida y muerte[h] fue alabada por Epicteto, quien por lo demás despreciaba en extremo el pirronismo. (K)

e. *Ibidem.*

f. No toméis esto en sentido estricto: prefería sin duda la salud a la enfermedad, etc.

g. Diógenes Laercio, IX, 62.

h. Véase la observación E.

OBSERVACIONES

A. *Sus opiniones no diferían mucho de las de Arcesilao.*

Si siguiera exactamente a Ascanio de Abdera, diría que entre ambos filósofos no había diferencia alguna.

Al parecer [...] en su propia y más genuina filosofía [introdujo] la noción de inaprehensibilidad [*akatalepsía*] y suspensión del juicio [*epokhé*], según refiere Ascanio de Abdera.[1]

Se asegura con toda claridad que según Pirrón la naturaleza de las cosas era inaprehensible; pues bien, ésta era la opinión de Arcesilao. No obstante, he preferido mantener alguna diferencia entre ellos, porque el espíritu de los pirrónicos no supone la inaprehensibilidad. Se les ha llamado escépticos, zetéticos, efécticos, aporéticos,[2] es decir, *examinadores*, *inquisidores*, *suspensores*, *dudadores*. Todo esto muestra que veían posible encontrar la verdad y que no la determinaban como inaprehensible. Hallaréis en Aulo Gelio que condenaban a quienes aseguran que lo es; y ahí radica, según este autor, la diferencia entre pirrónicos y académicos:[3] en todo lo demás eran perfectamente semejantes, y se daban entre sí los nombres que he referido.[4]

Aunque pirrónicos y académicos dicen de modo similar tales cosas, difieren entre sí, sin embargo, a causa de otras, y quizá son juzgados sobre todo porque los académicos por lo menos dicen que nada puede ser comprendido, como si comprendieran, y que nada puede ser discernido, como si discernieran. En cambio, los

1. Diógenes Laercio, IX, 61 [trad. de M.I. Méndez Lloret, en esta misma colección, Barcelona, Círculo de Lectores, 1996].
2. Véase Gassendi, *De philosophia universe*, proemio, VIII, 24. Véase también Aulo Gelio, XI, 5.
3. Hay que entender los de la segunda Academia, fundada por Arcesilao.
4. Aulo Gelio, XI, 5.

pirrónicos dicen que ni siquiera parece en absoluto verdad que nada parezca verdad.[5]

Sexto Empírico encontró otra diferencia:[6] Arcesilao pretendía que por naturaleza la suspensión era buena y la afirmación mala; en cambio, según Pirrón, no lo eran más que en apariencia –«non secundum naturam, sed secundum id quod apparet»–. En el fondo, ambos mostraban el mismo ardor en defender la duda, y nada era más fácil que ponerlos de acuerdo. No había más que pedirles que se explicaran clara y sinceramente.[7]

B. *El pirronismo es detestado, con razón, en las escuelas de teología.*

Es peligroso sólo en relación con esta divina ciencia, pues no vemos que lo sea mucho en relación con la física o con el Estado. Poco importa que se diga que el espíritu del hombre es demasiado limitado para descubrir nada en cuanto a verdades naturales, en cuanto a las causas que producen el calor, el frío, el flujo del mar, etc. Debe bastarnos el ejercicio de buscar hipótesis probables y recoger experiencias; y estoy seguro de que son muy pocos los buenos físicos de nuestro siglo que no están convencidos de que la naturaleza es un abismo impenetrable, y de que sólo conoce sus resortes quien los ha hecho y los dirige. Así, todos estos filósofos son a este respecto académicos y pirrónicos. La vida civil no ha de temer nada de este espíritu, pues los escépticos no negaban que hubiera que amoldarse a las costumbres del país, practicar los deberes de la moral y tomar partido en tales temas a partir de probabilidades, sin esperar a la certeza.[8] Podían suspender su juicio sobre la cuestión de si un deber determinado es natural y absolutamente legítimo, pero no lo suspendían sobre la cuestión de si había

5. *Ibidem.*
6. Véase Vossius, *De philosophorum sectis*, p. 107.
7. Véase el pasaje de Aristocles en Eusebio, *Praeparatio evangelica*, XIV, citado por Vossius, *ibidem*, p. 106.
8. Véase Diógenes Laercio, al final de la *Vida de Pirrón.*

que practicarlo en tales y cuales ocasiones. Sólo la religión, pues, tiene que albergar temor al pirronismo: debe apoyarse en la certeza; su objetivo, sus efectos, sus usos caen tan pronto como la firme persuasión de sus verdades es borrada del alma. Pero, por otra parte, hay motivos para superar la inquietud; nunca ha habido y nunca habrá sino un pequeño número de personas que puedan ser engañadas por las razones de los escépticos. La gracia de Dios en los fieles y la fuerza de la educación en los restantes hombres, si queréis incluso la ignorancia[9] y la inclinación natural a decidir, son un escudo impenetrable a los golpes de los pirrónicos, aunque ellos se imaginen que hoy en día son más temibles que antiguamente. Vamos a ver en qué fundan esta extraña prevención.

Hace cosa de dos meses un hábil hombre me habló muy extensamente de una conversación a la que había asistido. Dos abates, el uno que sólo conocía su rutina, el otro, buen filósofo, se fueron poco a poco acalorando de tal suerte en la discusión que pensaron en pelearse seriamente. El primero había dicho con bastante frialdad que disculpaba que los filósofos del paganismo flotaran en la incerteza de las opiniones, pero que no podía comprender que hubiera aún, bajo la luz del Evangelio, miserables pirrónicos. Os equivocáis razonando de esta manera, le respondió el otro. Si Arcesilao regresara al mundo y tuviera que luchar con nuestros teólogos, sería mil veces más terrible que para los dogmáticos de la antigua Grecia: la teología cristiana le proporcionaría argumentos insolubles. Todos los asistentes oyeron esto con gran sorpresa y reclamaron al abate más explicaciones, convencidos de que se le había escapado una paradoja que sólo redundaría en su confusión. Ésta fue la respuesta que dirigió al primer abate: renuncio a las ventajas que la nueva filosofía acaba de procurar a los pirrónicos. En nuestras escuelas apenas se conocía el nombre de Sexto Empírico; los medios para la *epokhé* que

9. Son palabras de Simónides: «Esas gentes no son bastante sutiles para ser engañadas por un hombre como yo». Balzac decía lo mismo de las jóvenes de su pueblo. Arcesilao se quejaba de tener que vérselas con enemigos que no entendían la guerra; sus artimañas eran inútiles: no podía engañar a tropas poco aguerridas. Véase Plutarco, en su *Vida*, hacia el final.

propuso con tanta sutilidad eran tan desconocidos como la tierra austral, cuando Gassendi presentó un resumen de ello que nos ha abierto los ojos.[10] El cartesianismo ha dado la última mano a esta obra, y nadie duda ya, entre los buenos filósofos, de que los escépticos tengan razón cuando sostienen que las cualidades de los cuerpos que afectan a nuestros sentidos no son sino apariencias. Todos nosotros podemos decir: «Siento calor en presencia del fuego»; pero no: «Sé que el fuego es en sí mismo tal como me parece». Éste era el estilo de los antiguos pirrónicos. Hoy en día la nueva filosofía tiene un lenguaje más positivo: el calor, el olor, los colores, etc., no están en los objetos de nuestros sentidos; son modificaciones de mi alma; sé que los cuerpos no son tales como me parecen. Hubieran querido exceptuar la extensión y el movimiento, pero no han podido, pues si los objetos de los sentidos nos parecen coloreados, calientes, fríos, olorosos, aunque no lo sean, ¿por qué no podrían aparecer extensos y con figura, en reposo y en movimiento, aunque no tuvieran nada de ello?[11] Más aún, los objetos de los sentidos no pueden ser la causa de mis sensaciones; podría, pues, sentir el frío y el calor, ver colores, figuras, extensión, movimiento, aun cuando en el universo no existiera cuerpo alguno. Carezco, pues, de pruebas válidas de la existencia de los cuerpos.[12] La única prueba que pueden darme debe tomarse de que Dios me engañaría si imprimiera en mi alma las ideas que poseo del cuerpo sin que en efecto hubiera cuerpos;[13] pero esta prueba es muy débil, prueba demasiado. Desde el comienzo del mundo, todos los hombres, con la excepción tal vez de uno entre doscientos millones, creen firmemente que los cuerpos son coloreados, pero

10. En su libro *De fine logicae*, III, 72 s. del vol. I de sus *Obras*, Lyon, 1658.
11. El abate Foucher propuso esta objeción en su *Critique de la recherche de la vérité*. El padre Malebranche no respondió; percibió bien su fuerza. Véase la cita de la nota siguiente.
12. El padre Malebranche muestra, en una aclaración sobre la *Recherche de la vérité*, «que es muy difícil probar que hay cuerpos, y que sólo la fe puede convencernos de su existencia efectiva».
13. Véase el capítulo XXVIII del tratado del señor Arnauld, *Des vraies et des fausses idées*, donde refuta la mencionada aclaración del padre Malebranche mediante razones extraídas enteramente de esta fuente.

es un error. Pregunto yo: ¿engaña Dios a los hombres respecto de estos colores? Si los engaña en este aspecto, nada impide que los engañe respecto a la extensión. Esta última ilusión no será menos inocente ni menos compatible que la primera con el Ser soberanamente perfecto. Si no los engaña en cuanto a los colores, será sin duda porque no los empuja invenciblemente a decir: «Estos colores existen fuera de mi alma», sino sólo: «Me parece que hay colores». Puede sostenerse lo mismo respecto de la extensión: Dios no os empuja invenciblemente a decir: «Hay extensión», sino sólo a juzgar que la sentís y que os parece que existe. A un cartesiano no le cuesta más trabajo suspender su juicio sobre la existencia de la extensión que a un campesino abstenerse de afirmar que el sol luce, que la nieve es blanca, etc. Por eso, si nos engañamos al afirmar la existencia de la extensión, Dios no será la causa, ya que, según vosotros, no es la causa de los errores de este campesino. Éstas son las ventajas que estos nuevos filósofos procurarían a los pirrónicos, a las cuales quiero renunciar.

Al punto, el abate filósofo declaró al otro que, para esperar una victoria sobre un escéptico, hay que probarle ante todo que la verdad es reconocible con certeza por algunos indicios. Se les llama habitualmente *criterium veritatis*. Afirmaréis con razón que la evidencia es el carácter seguro de la verdad, pues si no fuera la evidencia este carácter, nada lo sería. Sea, os dirá el escéptico; ahí os espero: os mostraré cosas que rechazáis como falsas y que presentan una extrema evidencia. 1) Es evidente que las cosas que no son diferentes de una tercera no difieren entre ellas;[14] ésta es la base de todos nuestros razonamientos, sobre ella fundamos todos nuestros silogismos, pero no obstante la revelación del misterio de la Trinidad nos asegura que este axioma es falso. Inventad tantas distinciones como os plazca; nunca mostraréis que esta máxima no sea desmentida por el mencionado gran misterio. 2) Es evidente que no hay diferencia alguna entre individuo, naturaleza, persona; sin embargo, el mismo misterio nos ha convencido de que las personas pueden multiplicarse sin que los individuos y las naturalezas dejen de ser

14. «Quae sunt idem uni tertio sunt idem inter se.»

únicos. 3) Es evidente que, para formar un hombre que sea real y perfectamente una persona, basta con unir a la vez un cuerpo humano y un alma razonable. Sin embargo, el misterio de la Encarnación nos ha enseñado que esto no basta. De ahí se sigue que ni vosotros ni yo podemos estar seguros de si somos personas; pues si fuera esencial que un cuerpo humano y un alma razonable, unidos a la vez, constituyeran una persona, Dios no podría nunca hacer que no la constituyesen: hay, pues, que decir que la personalidad les es puramente accidental. Pero todo accidente es separable de su sujeto de varias maneras; es, por tanto, posible para Dios impedirnos, por diversos medios, ser personas, aunque estemos compuestos de cuerpo y alma; ¿y quién nos asegurará que no se sirve de alguno de estos medios para despojarnos de la personalidad? ¿Está obligado a revelarnos todas las maneras en que dispone de nosotros? 4) Es evidente que un cuerpo humano no puede estar en varios lugares al mismo tiempo, y que su cabeza no puede caber con todas sus otras partes bajo un punto indivisible, pero, sin embargo, el misterio de la Eucaristía nos enseña que ambas cosas se producen todos los días;[15] de donde se sigue que ni vosotros ni yo podemos estar seguros de si somos distinguidos de los demás hombres, y de si no estamos ahora mismo en el serrallo de Constantinopla, en Canadá, en Japón y en todas las ciudades del mundo, en cada lugar bajo distintas condiciones. Dios, que no hace nada en vano, ¿crearía muchos hombres cuando uno solo le puede bastar, creado en distintos lugares y revestido de distintas cualidades según los sitios? Esta doctrina nos lleva a perder las verdades que encontramos en los números, pues dejamos de saber cuánto suman dos y tres, qué es la identidad, la diversidad. Si pensamos que Juan y Pedro son dos hombres, es sólo a causa de que los vemos en distintos lugares y de que el uno no posee todos los accidentes del otro. Pero, con el dogma de la Eucaristía, este fundamento de distinción es completamente nulo. Tal vez exista sólo una

15. Nótese que es un abate quien habla. Estoy obligado a añadir aquí tales avisos, en esta segunda edición, porque he sabido que a muchas personas de religión reformada les ha chocado ver el misterio de la Trinidad y el de la Encarnación con el mismo rango que el dogma de la presencia real y el de la transubstanciación.

criatura en todo el universo, multiplicada por su producción en distintos lugares y por la variedad de las cualidades. Hacemos grandes reglas aritméticas, como si hubiera muchas cosas distintas.[16] Todo quimeras. No sólo ya no sabemos si existen dos cuerpos, ignoramos incluso si existe un cuerpo y un espíritu, pues si la materia es penetrable, está claro que la extensión es sólo un accidente del cuerpo, y así el cuerpo, según su esencia, es una substancia inextensa; puede, por tanto, recibir todos los atributos que se conciben en el espíritu: el entendimiento, la voluntad, las pasiones, las sensaciones; no hay ya regla que nos lleve a discernir si una substancia es espiritual por su naturaleza o si es corporal. 5) Es evidente que los modos de una substancia no pueden subsistir sin la substancia que modifican; y sin embargo el misterio de la transubstanciación nos ha dado a conocer que tal cosa es falsa.[17] Esto confunde todas nuestras ideas: ya no hay manera de definir la substancia; pues si el accidente puede subsistir sin sujeto alguno, la substancia a su vez podrá subsistir dependiendo de otra substancia, a la manera de los accidentes. El espíritu podrá subsistir a la manera de los cuerpos, como en la Eucaristía la materia existe a la manera de los espíritus; éstos podrán ser impenetrables, como la materia ahí es penetrable. Ahora bien, si al pasar de las tinieblas del paganismo a la luz del Evangelio, hemos aprendido la falsedad de tantas nociones evidentes y de tantas definiciones ciertas,[18] ¿qué sucederá cuando pasemos de las oscuridades de esta vida a la gloria del paraíso? ¿No es verosímil que aprenderemos la falsedad de mil cosas que nos parecen incontestables? Saquemos provecho de la temeridad de quienes vivieron antes del Evangelio, que afirmaron como verdaderas ciertas doctrinas evidentes cuya falsedad nos han revelado los misterios de nuestra teología.

16. Nótese que si un cuerpo puede ser producido en distintos lugares, todo otro ser, espíritu, lugar, accidente, etc., podrá ser igualmente multiplicado; y así no existirá una multitud de seres, sino que todo se reducirá a un solo ser creado.

17. Véase la nota 15.

18. Quienes sostienen la transubstanciación ponen la esencia de la materia en la facultad de recibir la extensión; y lo mismo la esencia de todas las cosas: nada actual, todo capacidad pasiva. Pero esta capacidad puede convenir al espíritu, etc.; esto confunde todas las definiciones.

Pasemos a la moral. 1) Es evidente que se debe impedir el mal si se puede, y que pecamos si lo permitimos cuando lo podemos impedir. Sin embargo, nuestra teología nos muestra que esto es falso; nos enseña que Dios no hace nada indigno de sus perfecciones cuando tolera todos los desórdenes que hay en el mundo, que le eran fáciles de prevenir. 2) Es evidente que una criatura que no existe no puede ser cómplice de una mala acción. 3) Y que es injusto castigarla como cómplice de esta acción. Sin embargo, nuestra doctrina del pecado original nos muestra la falsedad de estas evidencias. 4) Es evidente que hay que preferir lo honesto a lo útil, y que cuanto más santa es una causa, menos tiene la libertad de posponer la honestidad a la utilidad. Sin embargo, nuestros teólogos nos dicen que Dios, teniendo que escoger entre un mundo perfectamente bien reglado y ornado de toda virtud, y un mundo como éste, en el que dominan el pecado y el desorden, prefirió éste porque en él descubría mejor los intereses de su gloria. Vais a decirme que no hay que medir los deberes del creador con el rasero de nuestros deberes. Pero si lo hacéis, caeréis en las redes de vuestros adversarios. Es ahí donde os quieren; su gran objetivo es probar que la naturaleza absoluta de las cosas nos es desconocida, y que no conocemos de ellas más que ciertas relaciones.[19] No sabemos, dicen, si el azúcar es dulce en sí mismo; sólo sabemos que nos parece dulce cuando lo aplicamos a nuestra lengua. No sabemos si esta acción es honesta en sí misma y por su naturaleza; creemos sólo que respecto a alguien, en relación con ciertas circunstancias, su apariencia es honesta. Pero no es así en otros aspectos y según otras relaciones. Ved, pues, a qué os exponéis diciéndoles que nuestras ideas de la justicia y de lo honesto toleran excepciones y son relativas. Pensad también que cuanto más elevéis los derechos de Dios al privilegio de no actuar según nuestras ideas, más arruinaréis el único medio que os resta para probar que existen cuerpos; este

19. El lado fuerte de su lógica, o de su tópica, se reducía a un medio: *el de la relación, el octavo en el orden de los diez, por el cual los de esta escuela muestran que juzgamos sobre las cosas sólo por comparación, lo cual enuncian en estos términos: «omnia sunt ad aliquid»* ['todas las cosas son en relación a algo'], La Mothe le Vayer, *De la vertu des païens*, *Oeuvres*, V, 217.

medio es que Dios no nos engaña, y que lo haría si el mundo corporal no existiera; mostrar un espectáculo a todo un pueblo sin que pasara nada fuera del espíritu sería un engaño. *Distinguo*, os responderán: si un príncipe lo hiciera, *concedo*; si lo hiciera Dios, *nego*. Porque los derechos de Dios son muy otros que los de los reyes. Aparte de que si las excepciones que hacéis a los principios de la moral se fundan en la infinitud inaprehensible de Dios, no podré estar seguro nunca de nada, pues nunca podré comprender toda la extensión de los derechos de Dios. Concluyo de esta manera: si hubiera un indicio por el cual pudiera conocerse la verdad con certeza, sería la evidencia; pero la evidencia no es ese indicio, ya que conviene a cosas falsas; por tanto...

Le costó mucho trabajo al abate a quien se dirigía todo este largo discurso abstenerse de interrumpir. Lo escuchó con señales de sufrimiento, y cuando vio que se dejaba de hablar, cayó en una cólera extraordinaria contra los pirrónicos,[20] sin dispensar de ella al expositor de las dificultades que aquéllos toman de los sistemas de teología. Recibió la réplica modesta de que era sabido que todo eso no eran sino sofismas y dificultades ínfimas, pero que sería justo que quienes tanto se enorgullecen contra los escépticos no ignorasen el estado de las cosas. Habéis creído hasta ahora, continuaron, que un pirrónico no puede poneros en apuros; respondedme, pues. Tenéis cuarenta y cinco años, no dudáis de ello; y si de alguna cosa estáis seguro es de que sois la misma persona a quien se concedió la abadía de... hace dos años. Voy a mostraros que carecéis de buenas razones para tener esa seguridad. Argumento a partir de los principios de nuestra teología. Vuestra alma ha sido creada; es preciso, pues, que a cada momento Dios le renueve la existencia, dado que la conservación de las criaturas es una creación continua. ¿Quién os dice que esta mañana Dios no ha dejado recaer en la nada el alma que había seguido creando hasta entonces, desde el primer momento de vuestra vida? ¿Quién os dice que no ha creado

20. Compárese esto con lo que relata La Mothe le Vayer en la parte II de su *Prose chagrine*, en el tomo IX de sus *Oeuvres*.

otra alma modificada como la vuestra?[21] Esta nueva alma es la que tenéis en este momento. Mostradme lo contrario; que la compañía juzgue sobre mi objeción. Un docto teólogo que estaba allí tomó la palabra y reconoció que, una vez supuesta la creación, a Dios le era tan fácil crear a cada momento una nueva alma como reproducir la misma, pero que, no obstante, las ideas de su sabiduría, y más aún las luces que extraemos de su palabra, pueden darnos una legítima certeza de que hoy tenemos numéricamente la misma alma que ayer, antes de ayer, etc.; y concluyó que no había que entretenerse en la discusión con los pirrónicos, ni imaginarse que sus sofismas puedan ser cómodamente eludidos con las meras fuerzas de la razón, para que este sentimiento los lleve a recurrir a un guía mejor, como es la fe. Ésta es la materia de la observación siguiente.

c. *Puede obligar al hombre a implorar el auxilio de arriba y a someterse a la autoridad de la fe.*

Un moderno que ha estudiado con más detenimiento el pirronismo que otras escuelas, lo considera el partido menos contrario al cristianismo y aquel «que puede recibir más dócilmente los misterios de nuestra religión».[22] Confirma su parecer mediante algunas razones; tras lo cual habla así:

No sin motivo creemos que el sistema escéptico, fundado en un ingenuo reconocimiento de la ignorancia humana, es el menos contrario de todos a nuestra creencia y el más apropiado para recibir las luces sobrenaturales de la fe. No decimos, en lo que concierne a esto, sino lo que es conforme a la mejor teología, ya que la de San Dionisio no enseña nada más expresamente que la debilidad de nuestro espíritu y su ignorancia con respecto, sobre todo, a las cosas divinas. Así explica este gran doctor lo que el propio Dios ha

21. Es decir, con la reminiscencia que habría reproducido si hubiera continuado creando el alma del abate.

22. La Mothe le Vayer, *De la vertu des païens*, tomo v de sus *Oeuvres*, p. 229. Véanse las *Dissertations de l'abbé Foucher, sur la philosophie des Académiciens*.

pronunciado por boca de sus profetas: que ha establecido su retiro en las tinieblas. Pues, siendo así, sólo podríamos acercarnos a Él entrando en tales misteriosas tinieblas, de donde extraemos una importante lección: que sólo podemos conocerlo oscuramente, cubierto de enigmas o nubes y, según dice la Escuela, ignorándolo. Pero tal como quienes han hecho en todo tiempo profesión de humildad y de ignorancia se acomodan mucho mejor que los demás a estas tinieblas espirituales, los dogmáticos, al contrario, que nunca han tenido aprensión más fuerte que la de aparentar que ignoran algo, se pierden en ellas al instante, y su presunción de poseer suficiente luz de entendimiento para superar toda clase de oscuridad los lleva a cegarse más aún cuando creen que avanzan por tinieblas que nuestra humanidad no puede penetrar. Sea como fuere, encuentro que la filosofía escéptica no es poco útil a un alma cristiana cuando le hace perder todas esas opiniones magistrales que San Pablo detesta tanto.[23]

Se ha extendido sobre el tema con más exactitud y más fuerza en otro libro.[24]

Cuando somos capaces de comprender todos los medios de la *epokhé* expuestos por Sexto Empírico, sentimos que esta lógica es el mayor esfuerzo de sutilidad que haya podido hacer el espíritu humano. Pero vemos al mismo tiempo que esta sutilidad no puede ofrecer satisfacción alguna. Se confunde a sí misma, por cuanto, si fuera sólida, probaría que es cierto que hay que dudar, y habría entonces alguna certeza; tendríamos, pues, alguna regla segura de la verdad. Ahora bien, esto arruina el sistema. Pero no temáis que lleguemos hasta ahí; las razones para dudar son ellas mismas dudosas; hay que dudar, pues, de si hay que dudar. ¡Qué caos!, ¡y qué tortura para el espíritu! Parece que tal desdichado estado es el más propio de todos para convencernos de que nuestra razón es una vía de perdición, dado que, cuando se despliega con más sutilidad, nos arroja a semejante abismo. La consecuencia natural de esto debe ser la renuncia a esta guía y la demanda de uno

23. La Mothe le Vayer, *ibidem*, p. 231.
24. En la parte II de la *Prose chagrine*, en el vol. I de sus *Oeuvres*.

mejor a la causa de todas las cosas. Es un gran paso hacia la religión cristiana, pues ella quiere que esperemos de Dios el conocimiento de lo que debemos creer y hacer; quiere que sometamos nuestro entendimiento a la obediencia de la fe. Si un hombre se ha convencido de que nada bueno cabe esperar de sus discusiones filosóficas, se sentirá más dispuesto a rogar a Dios para pedirle que le convenza de las verdades que deben creerse, que si se jacta de tener gran éxito razonando y discutiendo. Conocer los defectos de la razón es, por tanto, una buena preparación a la fe; de ahí que el señor Pascal y algunos más hayan dicho que, para convertir a los libertinos, hay que mortificarlos en el capítulo de la razón y enseñarles a desconfiar de ella. Calvino es admirable en cuanto a este pensamiento, pues he aquí lo que expone en la liturgia del bautismo,[25] es decir, he aquí por dónde empiezan las lecciones que hay que dar a los postulantes del cristianismo.

Con esto,[26] pues, Dios nos amonesta a humillarnos y disgustarnos de nosotros mismos; y de esta manera nos prepara para desear y requerir su gracia, mediante la cual toda la perversidad y maldición de nuestra primera naturaleza será abolida. Pues no somos capaces de recibirla si no nos vaciamos primero de toda confianza en nuestra virtud, sabiduría y justicia, hasta condenar todo lo que hay en nosotros. Pero cuando nos ha hecho ver nuestra desdicha, nos consuela de modo semejante con su misericordia, prometiéndonos regenerarnos con su Espíritu Santo en una nueva vida, que sea para nosotros como una entrada en su reino. Esta regeneración consiste en dos partes: que renunciemos a nosotros mismos, no siguiendo más *nuestra propia razón*, nuestro placer y nuestra voluntad, sino que, *subyugando nuestro entendimiento* y nuestro corazón a la sabiduría y justicia de Dios, mortifiquemos cuanto nos pertenece, a nosotros y a nuestra carne; y luego que *sigamos la luz de Dios* para complacer y obede-

25. Nótese que esta liturgia está en vigor en las iglesias de la confesión de Ginebra, y así las máximas que contiene deben pasar por la doctrina general de tales iglesias y no por la opinión particular de Juan Calvino.
26. Esto es, diciéndonos que debemos renacer.

cer su gusto, como nos lo muestra con su palabra y nos conduce con su espíritu:

En cualquier caso, hay personas hábiles que sostienen que nada es más opuesto a la religión que el pirronismo.[27]

Es la extinción total no sólo de la fe, sino de la razón, y nada hay más imposible que reconducir a quienes han llevado su extravío hasta tal exceso. Podemos instruir a los más ignorantes, podemos convencer a los más obstinados, podemos persuadir a los más incrédulos, pero es imposible, no diré convencer a un escéptico, sino razonar con justicia contra él, por cuanto es imposible oponerle ninguna prueba que no sea un sofisma, incluso el más grosero de todos los sofismas –me refiero a una petición de principio–. En efecto, ninguna prueba puede llegar a conclusión salvo que se suponga que todo lo que es evidente es verdadero, es decir, salvo que se suponga aquello que se cuestiona, pues el pirronismo propiamente no consiste más que en no admitir esta máxima fundamental de los dogmáticos.[28]

Mirad en Vossius, que tras haber dicho que el pirronismo y el epicureísmo son muy contrarios a la religión cristiana, confirma su parecer mediante un pasaje de Clemente Romano.[29]

A partir de aquí Nicetas por sí mismo y por su hermano Aquila en el epítome de Clemente Romano, *De Gestis B. Petri*, p. 56, ed. Adr. Turnebi, in latina Perionii translatione ex Parisiensi editione Sonnii fol. 596: «También hemos examinado cuidadosamente las opiniones que enseñan los filósofos, especialmente las que más se oponen a la piedad para con Dios, es decir, las de Epicuro y Pirrón, a fin de que pudiéramos refutarlas mejor». Por supuesto Nicetas había sido epicúreo; Aquila, en cambio, había se-

27. La Placette, *Traité de la conscience*, p. 377.
28 Esta máxima era más invencible en otro tiempo en manos, por ejemplo, de los estoicos, que después que se puede sostener *ad hominem* ante los teólogos que se dan proposiciones evidentes que son falsas. Véase sobre esto, en la observación B, la discusión de los dos abates.
29. Vossius, *De philosophorum sectis*, pp. 107-108.

guido a los pirrónicos, como figura en el libro octavo de los *Exámenes* del propio Clemente, obra que no ha subsistido en griego, sino en la traducción latina de Rufino Aquilano.[30]

Notad que La Mothe le Vayer excluye a los pirrónicos de la gracia que concede a muchos filósofos antiguos. En lo que va a decirnos se contienen algunos hechos que atañen a este artículo.

Tengo por desesperada la salvación de Pirrón y de todos sus discípulos con las mismas opiniones que él acerca de la divinidad. No es que hicieran profesión de ateísmo, como algunos han creído. Puede verse en Sexto Empírico que admitían la existencia de los dioses como los demás filósofos, les rendían el culto ordinario y no negaban su providencia; pero, aparte de que nunca se determinaron a reconocer una causa primera que los llevara a menospreciar la idolatría de su tiempo, lo cierto es que nada creyeron sobre la naturaleza divina sino con suspensión de espíritu, nada confesaron de cuanto acabamos de decir sino dudando y tan sólo para amoldarse a las leyes y costumbres de su siglo y del país donde vivían. Por consiguiente, puesto que carecieron de la menor luz de esta fe implícita sobre la que hemos fundado la esperanza de salvación de algunos paganos, que la poseyeron a la vez que una gracia extraordinaria del cielo, no veo en absoluto verosímil creer que algún escéptico o pirrónico de este temple haya podido evitar el camino del infierno.[31]

D. *Que estuviera loco hasta ese punto.*

Citemos de nuevo al señor La Mothe le Vayer:[32]

No ignoro que Antígono de Caristo contaba que Pirrón no hubiera querido desviarse ni por un carro ni por un precipicio ni por el encuentro con un perro rabioso, y que eran sólo sus ami-

30. *Ibidem*, p. 108.
31. La Mothe le Vayer, *De la vertu des païens*, p. 226.
32. *Ibidem*, pp. 213-214.

gos quienes lo protegían de todos esos inconvenientes. Pero ¿por qué creer antes a este Antígono que a Enesidemo, que escribió ocho libros sobre la escuela de los pirrónicos, y que asegura que su jefe no cometió jamás ninguna de esas extravagancias? Son, de hecho, tan poco verosímiles, y tan difícil es imaginarse que un número tan grande de filósofos las hayan aprobado, que mi conciencia me llevaría a denunciarlas aun cuando no fueran contradichas por nadie y aunque la restante vida de Pirrón no probara su falsedad. En efecto, estamos de acuerdo en que vivió cerca de noventa años y en que pasó la mayor parte de ese tiempo en viajes, yendo a encontrarse con los magos de Persia y tomando contacto, en la India, con los gimnosofistas. ¿Es verosímil que un hombre que se precipitaba en toda suerte de peligros llegara hasta una edad tan avanzada?, ¿y que tuviera por todas partes suficientes amigos para librarlo de tantos peligros, casi inevitables aun para quien va por el mundo con el máximo de destreza y previsión? En cualquier caso, debemos considerarlo fundador de una gran compañía y, por consiguiente, recomendable sin duda en muchos aspectos. Pero incluso a falta de otra cosa, lo que leemos en su vida –que fue nombrado sumo pontífice por los de su país– bastaría para poner de manifiesto la calumnia de sus enemigos, pues carece de verosimilitud alguna que otorgaran un cargo tan importante a un hombre que estuviera sujeto a tan grandes caprichos[33] [...] No escribió nunca nada, de suerte que es imposible juzgar sobre su capacidad por sus obras. Pero, aparte de lo que podemos presumir por su gran reputación, simplemente el privilegio de inmunidad que la ciudad de Elis, su patria, acordó en su consideración a todos los filósofos, y el honor que le hicieron los atenienses de darle cartas de ciudadanía,[34] concedidas sólo a pocas personas, nos llevan a comprender suficientemente cuál era su mérito.

33. *Ibidem*, p. 227.
34. Veremos en la observación H que esto es falso.

E. *La indiferencia de Pirrón fue asombrosa.*

Recogeré un único ejemplo. Anaxarco había caído en un lodazal; Pirrón lo vio, privado de todo auxilio, pero siguió adelante sin dignarse a tenderle la mano. Le culparon y con justicia, pues en una situación así hubiera debido ayudar a un hombre desconocido y, con más razón, a su profesor. Vais a ver que en este punto el maestro sabía más que el discípulo; en efecto, no sólo Anaxarco no se quejó de Pirrón ni aprobó que le censuraran, sino que además le alabó por su espíritu indiferente y por su falta de amor. ¿Cabría hacer algo más sorprendente bajo la disciplina de la Trapa?

Cuando en cierta ocasión Anaxarco cayó en un lodazal, Pirrón pasó al lado sin prestarle ayuda, y ante los reproches de algunos el propio Anaxarco alabó su indiferencia e impasibilidad.[35]

Esto me recuerda una réplica contada por el abate de Saint-Réal.

Podría –dice– daros la respuesta de un anciano que, cuando alguien le reprochó que, para ser filósofo, hacía muy poco caso de la filosofía, replicó: se llama filosofar a esto mismo.[36]

He aquí algo digno tanto de Pirrón como de Anaxarco.

Vamos a relatar otra pequeña historia. Pirrón sostenía que vivir no importa más que morir, ni morir más que vivir. ¿Por qué no morís?, le preguntaron. Por esto mismo, respondió, porque la vida y la muerte son de igual modo indiferentes. Diógenes Laercio no hace mención de esto, pero Estobeo nos lo ha conservado:

Pyrrhon aiebat, nihil interesse inter vitam et mortem. Et cum quidam ad eum diceret, cur igitur ipse non moreris? Quia nihil interest, respondit.[37]

35. Diógenes Laercio, IX, 63 [trad. cit.].
36. *Césarion, ou Entretiens divers*, pp. 31-32, La Haya.
37. Estobeo, *Sermones*, CXVIII.

Que nadie diga que habría olvidado sus máximas ante la presencia de un peligro de muerte. Que nadie diga:

> Era fuor de' perigli un sacripante,
> ma ne' perigli havea cara la vita.*

Mostró todo lo contrario en un gran peligro de naufragio. Fue el único al que la tormenta no causó pasmo, y viendo que los demás estaban sobrecogidos de temor y tristeza, les rogó con aire tranquilo que miraran a un cerdito que había allí, comiendo a su modo habitual: así debe ser, les dijo, la insensibilidad del sabio.[38]

En cierta ocasión en que los compañeros de navegación estaban atemorizados por una tempestad, él permaneció sereno y les levantó el ánimo señalándoles un lechón que seguía comiendo en el barco y diciendo que *es necesario que el sabio se mantenga en una imperturbabilidad* [ataraxía] *semejante.*[39]

F. *Nunca hubo nadie más convencido que él de la vanidad de las cosas.*

Despreciaba sobre todo la naturaleza humana, y no dejaba nunca de repetirse las palabras en que Homero la compara con las hojas. «Homero, a quien admiraba y de quien citaba sin cesar:[40] "como el linaje de las hojas, tal es también el de los hombres".»[41] Según Gassendi, le gustaba este paralelo[42]

38. Compárese con esto la doctrina de Diógenes el cínico, de quien habla el señor Du Rondel, artículo «Pereira», observación C, en el segundo y tercer párrafos.
39. Diógenes Laercio, IX, 68 [trad. cit.].
40. *Ibidem*, 67 [trad. cit.].
41. *Ilíada*, VI, 146 [trad. cit.].
42. «Como si con esto se hiciera alusión no sólo a la naturaleza caduca de los hombres, igual a la de las hojas, sino también a su opinión inconstante y mudable, como son mudables las hojas de los árboles al mínimo viento», Gassendi, *De logicae fine*, II, 70.

* 'Fuera de peligro era un fanfarrón, / pero en los peligros estimaba la vida.'

porque en él encontraba la mortalidad de los hombres y esa inconstancia de sus opiniones que hace que revoloteen como hojas a merced de los vientos. Tenía muy en cuenta otros pasajes de Homero donde se compara a los hombres con los pájaros y las moscas y se describen sus debilidades y puerilidades:[43] «y todo aquello que afecta a la inconstancia y futilidad junto con la puerilidad humanas».[44] Me sorprende no leer que estimaba infinitamente esta sentencia de Homero:

Pues el pensamiento de los hombres terrenos cambia con cada día que nos trae el padre de hombres y dioses.[45]

Su significado es que el espíritu de los hombres es tornadizo, y que Dios les da su provisión de razón como una especie de pan cotidiano que renueva cada mañana. Esto cuadra de maravilla con la hipótesis de los pirrónicos: buscaban siempre, no se decantaban con firmeza por parte alguna, en todo momento se sentían dispuestos a razonar de manera nueva, siguiendo las variaciones de los casos. De creer a su adversario, cierto doctor en teología hace lo mismo; no le perdona, sobre todo, sus variaciones y sus perpetuas contradicciones.[46] Le muestra que establece principios según la necesidad que le apremia, y que cuando empiezan a incomodarle, subroga otros del todo contrarios; y, por copiar sus expresiones, le reprocha que *razona al día* y según la pasión *que está de turno* en el mando de su alma. Y, sin embargo, este doctor es muy terminante; niega y afirma magistral y expeditivamente. Los escépticos no eran más reservados en esto que él audaz. Habría que evitar la usurpación de sus derechos, y dejarles el privilegio de ir razonando día a día; se lo atribuyen en Cicerón.[47] Por lo demás, la inconstancia de las opiniones y pasiones es tan grande que se

43. Diógenes Laercio, IX, 68.
44. *Ibidem* [trad. cit.].
45. Homero, *Odisea*, XVIII, 136 ss. [trad. cit.]. Véase San Agustín, *De civitate Dei*, V, 8.
46. *Histoire des Ouvrages des Savans*, octubre de 1694, p. 72, en el extracto del libro del señor Saurin titulado *Examen de la théologie de M. Jurieu*.
47. *Tusculanae disputationes*, VI, 273d.

diría que el hombre es una pequeña república que cambia a menudo sus magistrados.

G. *Compartía las menores ocupaciones domésticas.*

Llevaba pollos, lechones, etc. al mercado para venderlos, barría y limpiaba los muebles, tal como si fuera la criada de la casa.[48] Todo le era indiferente; no creía que una cosa valiera más que otra. «Y atendía a la limpieza de la casa con absoluta indiferencia.»[49] A veces se desmentía, pues en cierta ocasión se enfadó con su hermana, y cuando le advirtieron que su irritación no se avenía con la indolencia de que hacía profesión, respondió: ¿pensáis que quiero poner en práctica esta virtud por una mujer? «Encolerizado en cierta ocasión a propósito de su hermana [...] replicó al que lo censuraba por ello que no se debía buscar en una mujer la demostración de la indiferencia.» No vayáis a figuraros que quería decir que no renunciaba al amor; no era ése su pensamiento: quería decir que no todos los motivos merecían el ejercicio de su dogma de no irritarse por nada. La causa de su cólera era muy indigna de un filósofo, y principalmente de un filósofo así; se enfadó con su hermana porque se había visto forzado a comprarle cuanto necesitaba para ofrecer un sacrificio, dado que un amigo que había prometido proporcionarlo todo había faltado a su palabra. Nos enteramos de esto gracias a Eusebio.

Preparando su hermana Filipa un sacrificio, uno de sus amigos, que había ofrecido las cosas necesarias para hacerlo, no fue fiel a su promesa. Pirrón, entonces, obligado a hacer tales gastos, se lo tomó áspera y acerbamente, y oyó que aquel amigo suyo decía que no seguía mucho la regla de sus decretos ni se mostraba libre de toda turbación. Entonces, Pirrón le respondió que no debía hacerse la prueba de este asunto por medio de una mujercita. A lo cual su amigo respondió con toda razón que de este modo las

48. Diógenes Laercio, IX, 66.
49. *Ibidem* [trad. cit.].

discusiones que trataran de la mujer, del perro y de todas las demás cosas carecerían de importancia.[50]

En estas últimas palabras su autor alude a la respuesta que dio Pirrón cuando se burlaron de él porque había huido para protegerse de un perro que le perseguía; es difícil, respondió, desembarazarse del hombre.

Antígono de Caristo, que vivía en aquellos mismos tiempos y que escribió sobre sus costumbres, evoca que Pirrón, para escapar de un perro que le perseguía, se refugió en un árbol; como se rieran por esta razón los que estaban presentes, respondió que despojarse del todo del hombre era doloroso.[51]

H. *Quienes dicen que obtuvo la ciudadanía de Atenas por haber matado a un rey tracio cometen un burdo error.*

La coincidencia en el nombre ha sido la causa de esta mentira. Un cierto Pitón, discípulo de Platón,[52] recibió de los atenienses la ciudadanía por haber matado a Cotis, rey de Tracia.[53] De ahí procede la mentira de quienes dicen que nuestro Pirrón realizó el asesinato y obtuvo la recompensa.[54]

I. *No tengo muchas faltas que reprochar al señor Moréri.*

Solamente cinco. 1) Estas palabras, Pirrón «pretendía que los hombres no hacían nada sino por costumbre», son absurdas. No estaba tan loco para decir esto; conocía la existencia de filósofos que sostenían la diferencia natural entre virtud y vicio, y que una infinidad de personas hacían cien cosas para conformarse a las leyes. Lo correcto sería expresarse así: Pirrón defendía que nada era realmente esto o aquello, y que la natu-

50. Aristocles, en Eusebio, *Praeparatio evangelica*, XIV, XVIII, 763.
51. *Ibidem*.
52. Plutarco, *Adversus Colotes*, 1126, hacia el final. Véase también *De laudando seipso*, 542, y *De gerendi republica*, 816.
53. Demóstenes, *Adversus Aristocratem*, 445.
54. Diocles lo dice en Diógenes Laercio, IX, 65.

raleza de las cosas dependía de las leyes y de la costumbre; es decir, que los hombres, mediante sus leyes y costumbres, establecían que ciertas cosas eran buenas, loables, malas, reprobables, etc. Ésta era su doctrina. Si Diógenes Laercio no la entendió así, qué le vamos a hacer. Hablo de esta manera porque sus términos no son tan claros como para que pueda sostenerse este significado: «Los hombres, mediante sus leyes y costumbres, hacen que cada cosa sea tal o cual. En todas las cosas por igual, nada es en verdad, sino que los hombres llevan a cabo todas sus acciones de acuerdo con la convención y la costumbre, puesto que cada cosa no es más esto que lo otro».[55] 2) No sé de dónde han sacado «que no le gustaba que le interrumpieran durante sus meditaciones filosóficas». Diógenes Laercio no lo dice, aunque le haga amante de la soledad, y apunta incluso que quienes le interrogaban no quedaban nunca insatisfechos con la respuesta.[56] 3) Este error es bastante ligero en comparación con el anterior: «Admiten, sin embargo, que vivió noventa años». Esto es tanto como pretender que un hombre que se divierte estando solo, y a quien no gusta que lo interrumpan mientras medita, no debe de vivir mucho tiempo. Casi todos los que meditan desean con pasión que se les dé la libertad de hacerlo continuamente, ya que la menor interrupción supone una pérdida de tiempo para volver al camino; y si un hombre anhela la soledad y se aburre con las compañías, se le alarga la vida permitiendo que esté tan solo como quiera. Concluyamos que el señor Moréri ha utilizado un *sin embargo* muy fuera de lugar. 4) No encontramos que Pirrón haya obtenido la ciudadanía de Atenas. Este error ha sido copiado de La Mothe le Vayer.[57] 5) De haber copiado fielmente de él en otra materia, esta observación se habría terminado ya. Ha dicho que mediante el octavo medio de la *epokhé*, que es el de la relación, los pirrónicos «muestran que sólo juzgamos de las cosas por comparación».[58] El señor Moréri añade a esto el término «prejuicios»; «los escépticos –dice– pretenden que sólo juzgamos por pre-

55. Diógenes Laercio, IX, 61 [trad. cit.].
56. *Ibidem*, 64.
57. Véase la observación D.
58. La Mothe le Vayer, *De la vertu des païens*, vol. V, p. 217.

juicios o por comparación». Mala disyuntiva, pues el medio de que se trata aquí no concierne a los prejuicios, sino sólo a los juicios que hacemos sobre las cualidades relativas, como son la pesadez, la dureza, la grandeza, la pequeñez, etc.

K. *La igualación que hacía de vida y muerte fue alabada por Epicteto, quien por lo demás despreciaba en extremo el pirronismo.*

«Epicteto tenía a Pirrón en particular veneración a causa de que no hacía diferencias entre vida y muerte. Estimaba sobre todo la réplica que hizo,[59] etc...[60] Aunque estimaba mucho a Pirrón, su menosprecio por los pirrónicos era tan extraordinario, que no los podía tolerar. Un día dijo a un pirrónico que se esforzaba en probar que los sentidos eran siempre engañosos: ¿quién de vosotros, queriendo ir a los baños, ha ido nunca al molino? Solía también decir: si fuera el mozo de estos pirrónicos, encontraría placer en atormentarlos; cuando me dijeran: Epicteto, vierte aceite en el baño, les esparciría salmuera por la cabeza; cuando me pidieran tisana, les traería vinagre. Y si pensaran quejarse, les diría que se equivocan, y les persuadiría de que el vinagre es tisana, o les haría renunciar a su opinión.»[61]

59. La encontraréis en la observación E.
60. Gilles Boileau, *Vie d'Épictète*, p. 43.
61. *Ibidem*, pp. 49-50.

Pomponazzi

POMPONAZZI (Pedro), en latín Pomponatius, nació en Mantua el 16 de septiembre de 1462.[a] De tan corta talla era que poco le faltaba para ser enano,[b] pero poseía un gran ingenio y tuvo fama de ser uno de los más excelentes filósofos de su siglo. Enseñó filosofía en Padua, con magnífica reputación, teniendo como antagonista al célebre Achillini, cuyas embarazosas objeciones le habrían desarmado a menudo de no ser por su destreza para eludirlas mediante rasgos de humor. (A) Durante la terrible guerra que los venecianos sostuvieron contra la liga de Cambray, se retiró a Bolonia y enseñó allí filosofía. Se casó tres veces, pero sólo tuvo una hija,[c] a la que otorgó una dote de doce mil ducados.[d] Estoy seguro de que no murió en 1512 como dice el señor Moréri,[e] pero ignoro la fecha real; sólo sé que según algunos alcanzó una extrema vejez,[f] y que según otros una dificultad al orinar lo llevó a la muerte en Bolonia a los sesenta y tres años.[g] Su cuerpo, transportado a Mantua, tuvo un entierro honorable gracias a los desvelos del cardenal Hércules de Gonzaga.[h] Este gran filósofo se metió en pleitos con los monjes por su libro sobre la inmortalidad del alma (B) y se expuso a sospechas de impiedad. Ni el fragor en su contra ni las obras publicadas contra su libro le hicieron cambiar de opinión. Dio la réplica más de una vez, y en lugar de retroceder siguió siempre avanzando, aunque asentado invariablemente en su paliativo inicial, (C) a saber, que la auto-

a. Lucas Gauricus, *Schemata et praedictiones*, IV, fol. 57 v.
b. «Era un hombrecito muy pequeño, en cierto modo un enano», *ibidem*.
c. *Ibidem*.
d. *Ibidem*.
e. Véase la observación G, hacia el final.
f. «Murió consumido por la vejez», Lucas Gauricus, *Schemata et praedictiones*, IV, fol. 57 v.
g. «Murió a los sesenta y tres años en Bolonia al surgirle una estranguria», Jovio, *Elogia virorum clarorum*, LXXXI, 165.
h. *Ibidem*.

ridad divina de la Escritura constituía para él fundamento inquebrantable de su convicción de que nuestra alma es inmortal. Su libro sobre los encantamientos es tenido también por muy peligroso. (D) No le han faltado apologistas,[i] pero algunos lo salvan sólo porque suponen que se convirtió del ateísmo. (E) Si las impiedades de que le acusan se basan sólo en su libro sobre la inmortalidad del alma, nunca ha habido acusación más impertinente, (F) ni que indique de forma más expresa la inicua obstinación de los perseguidores de los filósofos. Porque no puso en duda la inmortalidad del alma; sostuvo, por el contrario, que era un dogma muy cierto, del cual estaba firmemente persuadido. Afirmó tan sólo que las razones naturales que se presentan en este tema no son sólidas ni convincentes. Ahora bien, aunque podamos servirnos con provecho de la opinión combatida por él, y aunque deba alabarse y alentarse a los filósofos que se aplican a fortalecer las razones humanas de la inmortalidad del alma, (G) todo el mundo debe gozar, dado que sólo se trata de pruebas filosóficas, de la libertad de someterlas a discusión, de examinarlas y de decir sobre ellas lo que a cada uno le parezcan. La respuesta de Pomponazzi al argumento de que la creencia en la mortalidad del alma llevaría a los hombres a toda suerte de crímenes (H) merece consideración. No sé si creer a ciertos autores cuando dicen que esta obra fue condenada al fuego por los venecianos y reprobada por su propio padre. (I) Es inexcusable la audacia y la prevención del jurisconsulto luterano (K) que sostuvo que este filósofo daba lecciones públicas contra la inmortalidad del alma y que era un mago infame difusor de impiedades acerca de la virtud oculta de los sortilegios y la imaginación. Por lo demás, buscó con tal contención de espíritu la solución de las dificultades, que ni pensaba en dormir, en beber, en comer o en evacuar. Se volvía casi loco y aparecía como ridículo ante todo el mundo. Él mismo lo cuenta. (L)

Tras la primera edición de este artículo, he visto en la obra citada por el padre Théophile Raynaud[k] que en efecto Silves-

i. Véase la observación E.
k. Véase la observación I.

tre Priérias asegura que el libro de Pomponazzi fue quemado en Venecia.[l] Y añade que si de él hubiera dependido, se habría dado por todas partes el mismo trato a este pernicioso libro. Él había refutado la opinión de Pomponazzi antes de que llegara a la imprenta, pero como lo que realizó sobre el tema no había aparecido aún, lo incluye en la obra que cita Théophile Raynaud. La publicó en 1521. En ella observa que dos monjes habían escrito con gran solidez contra este tratado de Pomponazzi: uno se llama Bartolomé de Pisa, y el otro, Jerónimo Fornario Bachalario. Esto servirá de suplemento.[m]

l. Silvestre Priérias de Strigimagarum, *Daemonumque mirandis*, I (y no V, como cita Théophile Raynaud: la obra está dividida sólo en tres libros), V, 19, ed. romana, 1575, *in*-4°.
m. A las observaciones B y C.

OBSERVACIONES

A. *Su destreza para eludirlas mediante rasgos de humor.*

Me entero de esto por Paulo Jovio.

En las reuniones –dice– y en la asamblea de los doctores, cuando se discutía junto al pórtico pretorial, en un ejercicio muy útil, se escabullía de una manera tan asombrosa, que, viéndose a menudo atacado por el peligroso entimema cornudo de Achillini, en cuanto derramaba la sal de sus facecias eludía el asalto del adversario, y se salvaba por tales giros y meandros.[1]

Nada es más conveniente en las discusiones que este talento de Pomponazzi: si no tenéis nada bueno que responder a un argumento y sentís que os abruma, que es insoluble, saldréis del apuro sólo con que vuestro espíritu os procure algún rasgo burlón. Pondréis así de tal suerte a los reidores de vuestro lado, que haréis caer sobre vuestro adversario la confusión que os correspondía. «Solventur risu tabulae, tu missus abilis.»[2] Se comprueba, entonces, la verdad de esta máxima:

> ... ridiculum acri
> fortius et melius magnas plerumque secat res.[3]

Conocí a un profesor de filosofía que se había vuelto temible sólo por este aspecto. Carecía de fondo; fácilmente le hubieran

1. Paulo Jovio, *Elogia virorum clarorum*, LXXXI, 164.
2. Horacio, *Sátiras*, II, 1, último verso ['Se deshará la acusación con las risas y tú, libre, te podrás marchar', trad. de A. Cuatrecasas, Planeta, 1992].
3. *Ibidem*, X, 1, 14 ['La mayoría de las veces una broma soluciona las situaciones difíciles más eficazmente y mejor que la acritud', trad. cit.].

puesto en aprietos en las discusiones públicas, de no haber recurrido a bromas e incluso a bufonadas para hacer reír a la asamblea. Las objeciones más fuertes sucumbían de esta manera; y tan convencido estaba él de que tal forma de responder era la mejor, que la utilizaba incluso cuando podía decir alguna cosa seria y a la vez sólida. Pero, a fin de cuentas, las personas de buen juicio no quedan contentas con el método de estos burlones; se divierten, pero no dejan de adjudicar el honor del triunfo a quien le corresponde. Paulo Jovio observa que Achillini le ganaba en las discusiones por la fuerza insuperable de su doctrina, pese a que Pomponazzi, su antagonista, regocijaba a los asistentes con sus ocurrencias y empleaba supercherías:

Superaba por la invencible fortaleza de su doctrina a un rival que discutía hábilmente en la asamblea y que provocaba más a menudo la risa con su graciosa mordacidad.[4]

Digamos de paso que Pomponazzi se valió de su talento, como un tunante rematado, para hacer que acudieran a él los alumnos de Achillini, hombre sencillo e incapaz de intrigas.[5]

B. *Se metió en pleitos con los monjes por su libro sobre la inmortalidad del alma.*

Éstas son las palabras de Paulo Jovio:

Al estallar la guerra de Venecia, tras la muerte de Achillini, fue profesor en Bolonia. Allí inflamó en extremo contra él a los sacerdotes encapuchados, y ardorosamente la fama de su nombre. Publicó, por supuesto, un volumen en el que se esforzaba por demostrar que, según la doctrina de Aristóteles, las almas perecen tras la muerte del cuerpo. Siguió las opiniones de Alejandro de

4. Jovio, *Elogia virorum clarorum*, LVII, 134.
5. «Este mismo Pomponazzi, cruel adversario, vació su escuela con insidiosa ambición. Él era del todo inexperto, por la gran sencillez de su carácter, en cortejar y adular», *ibidem*.

Afrodisia; nada puede conducir, más perniciosamente que tales creencias, a la corrupción de la juventud y a la disolución de la disciplina de la vida cristiana.[6]

Podéis daros cuenta de la manera como Paulo Jovio hace de historiador y de juez: no sólo dice que Pomponazzi se expuso a las persecuciones de la frailería con su intento de probar que, a juicio de Aristóteles, el alma del hombre no es inmortal; añade que no hay doctrina más perniciosa que ésta ni más propicia a corromper a la juventud y moral cristianas. Sin duda, tiene infinitamente más razón cuando describe que cuando juzga, pues carece de importancia que Aristóteles creyera en la mortalidad del alma o que planteara unos principios que no permiten afirmar su inmortalidad. Por tanto, si Pomponazzi se limitó a señalar que, ateniéndose a los principios de Aristóteles, es imposible eludir el aserto de que el alma muere con el cuerpo, su opinión no es perniciosa, siempre que, por lo demás, reconozca la inmortalidad del alma. Pues bien, la reconoce expresa y formalmente. Procede a examinar las hipótesis de Aristóteles; refiere cuanto puede decirse a favor y en contra; se plantea las razones filosóficas alegadas en aquel tiempo como pruebas de la inmortalidad o mortalidad de nuestra alma; anota el lado fuerte y el débil de ambas partes; y luego concluye que, al no haber razón alguna que pruebe demostrativamente que el alma sea mortal o que no lo sea, es preciso considerar la cuestión como un problema. Ahora bien, como incumbe a Dios, agrega, resolver los problemas sobre los que discuten los hombres, busquemos si resuelve a favor de la inmortalidad de nuestra alma, y atengámonos a su resolución como a un decreto definitivo e infalible. Prueba a continuación, mediante la Escritura –el Antiguo y el Nuevo Testamento–, que hay otra vida tras ésta, y declara que en ello funda su fe. Éstas son sus palabras:[7]

Estando así las cosas, me parece –salvo que haya una opinión más correcta– que en este tema se impone decir que la cuestión de

6. *Ibidem*, LXXXI, 164.
7. Pomponazzi, *De immortalitate animae*, XV, 124.

la inmortalidad del alma, como asimismo la de la eternidad del mundo, es un problema irresoluble. Me parece, en efecto, que no pueden aducirse razones naturales concluyentes de la inmortalidad del alma, y menos aún que prueben su mortalidad, tal como declaran muchos doctores que la tienen por inmortal [...] Por eso, decíamos, como Platón en el primer libro de las *Leyes*, que cuando algo se discute mucho sólo Dios puede cerciorarnos. Así, puesto que hombres tan ilustres discuten entre sí al respecto, a mi juicio únicamente Dios puede cerciorarnos[8] [...] Por lo cual, sostengo que, antes de la donación o advenimiento de la gracia, Dios resolvió con frecuencia esta cuestión a través de los profetas y de los bienes sobrenaturales, como se ve claramente por el Antiguo Testamento. Y finalmente la dilucidó a través del Hijo, a quien erigió en heredero del universo y por quien hizo también los siglos, tal como escribe el Apóstol en la Epístola a los Hebreos[9] [...] Cuanto la luz dista de lo claro y la verdad de lo verdadero, y cuanto la causa infinita es más poderosa que el efecto finito, tanto más eficazmente se demuestra así la inmortalidad del alma. Por lo que, si algunas razones parecen probar la mortalidad del alma, son falsas y engañosas, ya que la luz primera y la verdad primera enseñan lo contrario. Si algunas, en cambio, parecen probar su inmortalidad, son en efecto verdaderas y claras, pero no la luz y la verdad. Por eso, sólo esta vía es inconmovible y estable; las demás son fluctuantes[10] [...] *Por tanto, indudablemente*[11] es preciso defender la inmortalidad del alma. En verdad, no hay que avanzar por la vía por la que han avanzado los sabios del mundo, que al tiempo que se dijeron sabios fueron hechos necios, pues a mi juicio quien avance por esta vía errará siempre inseguro y fluctuante.

8. *Ibidem*, 125.
9. *Ibidem*, 126.
10. *Ibidem*, 128.
11. Nótese que el título de su último capítulo es «In quo ponitur ultima conclusio in hac materia, quae sententia mea videtur indubie sustinenda» ['Donde se establece la última conclusión en este tema, que a mi juicio parece que hay que sostener indudablemente'].

¿Cabe, en conciencia, acusar de impiedad a un hombre que rige así sus opiniones? ¿No cabría sostener, con el mismo fundamento, que la totalidad de los teólogos ponen en duda la Trinidad, la Encarnación, la Transubstanciación, la Resurrección y en general todos los dogmas cuyas pruebas se extraen sólo de la revelación, sin que nadie pretenda que las luces naturales nos los descubren? ¡Cómo!, la Sagrada Escritura, una vez firmemente aceptada como la palabra de Dios, ¿no es tan capaz de convencernos de la inmortalidad del alma como una demostración geométrica?[12] Pero vamos a contentarnos con decir que Paulo Jovio ha juzgado muy mal sobre esta obra de Pomponazzi. De haber dicho, en general, que la doctrina que niega la inmortalidad del alma arruina las buenas costumbres, se trataría de algo que pasa por noción común, pero que tal vez en el fondo no es tan cierto como parece. Si, en efecto, examinamos las costumbres de los cristianos, sus impudicias, maledicencias, trapacerías y cuanto hacen para ganar dinero, obtener cargos o suplantar a sus competidores, encontraremos que no podrían ser más desordenados aunque no creyeran en otra vida. Hallaremos, hablando en general, que sólo se abstienen de las acciones que están expuestas a la infamia o a la mano del verdugo –dos frenos que detendrían la corrupción de un impío, *caeteribus paribus* ['y a los demás de la misma clase'], tan fácilmente como la suya–. Pero este tema requeriría un tratado particular.

Cuando considero la pública admisión por parte de Pomponazzi de que las razones naturales no pueden proporcionarnos certeza legítima sobre nuestra inmortalidad, no sé qué debo decir acerca de la distinción que, pretendidamente, alegó una vez ante sus jueces. Según el relato de La Mothe le Vayer, el asunto sucedió así:

Una habilidad similar le dio buen resultado, hace poco, al filósofo Pomponazzi, quien, por haber dicho, con licencia y calor peripatéticos, que no creía en la inmortalidad del alma, se encontró entre las rudas manos de la Inquisición, de la cual, sin embargo, escapó con

12. Véase el artículo «Perrot (Nicolás)», citas de las notas 46 y 47.

esta interpretación: que en verdad no creía en ella por conocerla apodícticamente, lo cual expuso mediante un larguísimo discurso a unos jueces que habían sido en otro tiempo alumnos suyos y que en esta ocasión tuvo necesidad de hallar bastante favorables.[13]

Más bien me inclino a creer que alegó ante sus jueces la distinción entre fe y ciencia –en vez de este *distinguo* entre ciencia y opinión–, es decir, que reconoció ante ellos que no sabía por demostración que el alma fuera inmortal, pero que lo creía como un artículo de fe revelado en la Escritura y decidido por los concilios.[14] Sea como fuere, parece que no encontró mal que su obra fuera refutada, y que deseó que el pernicioso veneno que había esparcido fuera exterminado con el antídoto de la respuesta de Javellus. Esto es lo que observa el jesuita Antoine Sirmond, contra quien había hecho imprimir en Francia, sin esta respuesta, el tratado de Pomponazzi:

El cual, de autor repugnante, ignoro qué curioso o impío ha mandado que saliera a la luz en una nueva edición solo y sin la réplica de Javellus. El propio Pomponazzi, en una carta que le escribió una vez, aprobaba esta réplica al punto que rogaba que se anunciara públicamente, también con su voto a favor, que si el veneno esparcido en su libro no era diluido en ese antídoto, resultaba pestilente y muy temible para todo el género humano.[15]

Creo que Pomponazzi pensó muy tarde en tal oficio de caridad, pues defendió su primera obra dos veces contra Nifo y una contra Ambrosio, arzobispo de Nápoles. El mismo Sirmond os pondrá al corriente,[16] pero no va a deciros nada del libro que publicó Contarini en 1516 contra el de Pomponazzi, el cual pareció muy sólido a este filósofo.

13. La Mothe le Vayer, *Dialogue de la diversité des religions*, pp. 294-295. Es el último de los cinco diálogos de Orasius Tubero.
14. «Que el alma es inmortal es un artículo de fe, como es evidente por el Símbolo de los apóstoles y por el de Atanasio», Pomponazzi, *De immortalitate animae*, p. 126.
15. Antoine Sirmond, *De immortalitate animae*, pp. 1-2, París, 1635, *in-8°*.
16. Antoine Sirmond, *Appendice*, pp. 19-20.

Publicó joven aún –contaba entonces treinta y tres años– un libro contra el pensamiento de su maestro Pedro de Mantua [...] Y se pone de manifiesto que sus argumentos eran sólidamente demostrativos y graves, y que el conjunto de la obra estaba muy elaborado, por cuanto el agudísimo físico, en el libro donde defiende su opinión, vivamente atacada por quien había sido su discípulo, dice que se trata del libro más docto y fértil de los que en cualquier época han expuesto tal materia. Y añade que parece haber sido obra por entero divina y artística.[17]

¿Por qué, entonces, no quiso que esta respuesta de Contarini se imprimiera en lo sucesivo con su tratado, tal como se dice que quiso con la respuesta de Javellus? Nifo había escrito contra Pomponazzi por orden de León X. Otros dicen, por el contrario, que Pomponazzi hizo su tratado sólo para complacer a este papa. El señor de La Mothe le Vayer los refuta. Refiero, un poco por extenso, cuanto ha dicho sobre el tema; se verán algunas observaciones que ilustrarán mi texto.

No hay necesidad de extender más lejos estas consideraciones,[18] puesto que puede verse lo que han escrito esos dos grandes adversarios, Pomponazzi y Nifo, hace más de cien años. Sobre lo cual es preciso estar advertido de poner entre las ensoñaciones de Postel –que sabemos que tenía intervalos de espíritu muy peligrosos– cuanto ha osado decir de que el primero había entrado en esta disputa sólo para complacer a un sumo pontífice del que habla en muy malos términos. Pues la verdad es que, todo lo contrario, el último fue escogido por el papa León X, a quien dedica su obra, y de quien Postel gusta de hablar como uno de los más sabios de su tiempo y más capaces de defender un partido en tanto que sostenible. Así, hay que admitir que hizo todo lo posible en favor de una causa que albergaba tan grandes inconvenientes en los términos de puro peripatetismo que habían convenido. Pomponazzi se mofa diciendo que había hecho como un médico de Milán, que ordenó poner en un barreño muestras de todas las hierbas de un pra-

17. Johannes Casa, *Vita Gasparis Contarini*, p. 184.
18. Es decir, de examinar si Aristóteles enseña la inmortalidad del alma.

do, prometiéndose hallar alguna apropiada para curar a su enfermo; y que aquél se había servido, de idéntico modo, de toda clase de argumentos, por débiles y sofísticos que fueran, para ver si se contentarían con alguno. Lo bueno es que sólo se trataba de la opinión de Aristóteles, que en todo caso no puede ser más perjudicial a la verdad que cuanto escribió sobre la eternidad del mundo o sobre la quintaesencia de los cielos, de lo cual se hacen burlas en los colegios.[19]

El señor De la Sponde, tras referir la prohibición hecha por León X a los filósofos de enseñar que el alma del hombre fuera mortal y única en todos los hombres,[20] observa que, según se cree, fue Pomponazzi quien dio lugar a esta bula.

Se dice que el mantuano Pedro Pomponazzi, profesor de filosofía de Jovio, dio ocasión al mencionado castigo a los filósofos. Pomponazzi, que explicaba a Aristóteles y Averroes en Bolonia, con su intento de demostrar que, en opinión de Aristóteles, las almas iban a perecer tras la muerte del cuerpo, había corrompido sobremanera a la juventud. Y se protegía diciendo que hablaba filosóficamente, pero que, por ser cristiano, pensaba de otro modo.[21]

Tales palabras no están exentas de errores, puesto que dan a entender que Pomponazzi enseñaba, como Averroes, la unidad del alma de todos los hombres en ciertos aspectos. Pues bien, nada más falso; leed su obra, veréis que, tras exponer en el capítulo III la opinión de Averroes, declara, desde el inicio del capítulo IV, que es absurda y monstruosa, y que si no la refuta es porque Tomás de Aquino ha demostrado ya su extravagancia y ha dejado a los averroístas sin posibilidad alguna de escapatoria; los ha derrotado de tal modo, dice, que no les queda, como último refugio, sino vomitar injurias contra él.[22] Remi-

19. La Mothe le Vayer, *De l'immortalité de l'âme*, pp. 136-137, del tomo IV de sus *Oeuvres*, *in-12°*.
20. He referido las palabras de la bula, en el artículo «Spinoza», observación P, hacia el final.
21. De la Sponde, *Annales ecclesiastici*, 1513, núm. 20, p. 308.
22. «Tan brillante y sutilmente ataca esta opinión, que a mi entender no deja

tiendo a sus lectores a Tomás de Aquino, se contenta con mostrar que Averroes no halló esta quimera en Aristóteles.

Aunque tal opinión sea muy corriente en nuestra época y casi todos den por seguro que pertenece a Aristóteles, sin embargo me parece que más bien es en sí misma falsísima, en realidad ininteligible y monstruosa, y ajena por entero a Aristóteles. Considero, por el contrario, que tamaña tontería nunca fue ni aceptada ni descubierta por él. Y acerca de lo primero, de su falsedad, no pretendo alegar nada nuevo, sino sólo remitir al lector a lo que el divino Tomás de Aquino, honor de los latinos, sostiene. Pero en cuanto a lo segundo, he decidido aducir unas pocas cosas que me inspiran plena confianza de que sin duda esto es algo ajeno a Aristóteles, y ciertamente una ficción y un monstruo forjado por Averroes.[23]

Esto no impide que pueda decirse que fue él uno de los que dieron lugar a la bula de León X. No le concedió gran cosa. Fue leída y aprobada por los padres del concilio de Letrán en la octava sesión del mes de diciembre de 1513, y él compuso su libro sobre la inmortalidad del alma en 1516,[24] por lo que recogemos de paso que el señor Moréri, König y varios más se equivocan al situar su muerte en 1512. Según esquema de su nacimiento, referida por Gauric, había nacido en 1462. Pero, según Paulo Jovio, murió a los sesenta y tres años; así pues, habría que decir que murió en 1525. Paul Fréher sitúa su florecimiento en 1530.[25] Es un error.

---

nada intacto y refuta cualquier respuesta que pueda aducirse a favor de Averroes. En efecto, refuta, disuelve y aniquila la totalidad, y los averroístas se quedan sin refugio alguno, salvo injuriar y maldecir a ese hombre divino y santísimo», Pomponazzi, *De immortalitate animae*, pp. 8-9.

23. *Ibidem.*

24. «He puesto fin a este tratado, yo, Pietro, hijo de Giovanni Nicòla Pomponazzi de Mantua, el 24 de septiembre del año de Cristo de 1516, en Bolonia», *ibidem.*

25. *Theatro*, p. 1441.

c. *Dio la réplica más de una vez, y en lugar de retroceder siguió siempre avanzando, aunque asentado invariablemente en su paliativo inicial.*

Al carecer de otro libro de Pomponazzi que no sea el *De immortalitate animae*, no puedo ofrecer la historia cronológica de la discusión que se levantó con motivo de este escrito. No puedo hacer más que servirme de la narración del señor Le Noble. No la creo completamente exacta; entreveo en ella muchas omisiones, pero imagino que las cosas que recoge son verdad, y es preciso contentarse con esto cuando no puede tenerse más.[26]

El tratado en cuestión[27] provocó mucho ruido, y Pomponazzi añade que, tras haber aparecido en Venecia, los religiosos que él denomina *cucullati* ['encapuchados'] se alzaron acaloradamente contra su doctrina[28] [...] Estos *cucullati* dieron rienda suelta contra Pomponazzi en sus sermones, como si se tratara de un hereje formal. Lograron que el patriarca –según el filósofo, un hombre muy santo en cuanto a costumbres, pero muy ignorante en filosofía y teología– prohibiera la lectura del tratado, y a continuación se prohibió, por decreto del senado, que los libreros lo difundieran [...] Un hombre de letras [...] escribió contra este tratado con gran moderación[29] [...] Pomponazzi, en respuesta a este autor, compuso un tratado que tituló *Apología*. En los dos primeros libros de esta apología, responde artículo por artículo a todos los razonamientos contra su doctrina, los refuta y prueba de nuevo que Aristóteles no creyó en la inmortalidad del alma y que es imposible demostrarla mediante razones naturales. En el tercer libro, censura en extremo el arrebato del hermano Ambrosio de Nápoles, de la orden de los eremitas de San Agustín, que desde hacía pocos días había sido nombrado obispo. Se queja de que, predicando la cuaresma en la catedral de Mantua, había hablado muy injuriosamente contra él desde el propio púlpito, lo

26. Le Noble, *Tableaux des philosophes*, II, 80.
27. Es decir, el *De immortalitate animae*.
28. *Ibidem*, p. 81.
29. *Ibidem*, p. 82.

había llamado públicamente hereje e impío y le había imputado falsamente no creer ni en la resurrección ni en la inmortalidad de las almas. Declara, pues, que cree en la inmortalidad de las almas y que está dispuesto a morir para defender esta verdad, pero no porque la enseñe la luz natural sino[30] que la ha revelado a los hombres, y que si el hermano Ambrosio le quiere instruir para hacerle cambiar de opinión, está listo para recibir su instrucción.

Refiere enseguida que el patriarca de Venecia escribió a Pietro Bembo, que se hallaba en Roma, «para rogarle la condena papal de este tratado sobre la inmortalidad del alma». Bembo lo leyó «y no encontró nada contrario a la verdad; no obstante, acorde con el deber de su cargo, lo transmitió al maestro del palacio apostólico, quien, tras haberlo leído, juzgó, como Bembo, que no contenía nada disconforme con el parecer de los más célebres doctores de la religión cristiana».[31]

Más adelante,[32] como, a fuerza de discutir, uno poco a poco se va calentando hasta pasarse de la raya, defiende[33] y trata de probar que la inmortalidad de las almas repugna a los principios naturales, y que nada hay más injurioso para la fe que pretenderla probar por medio de razones naturales[34] [...] Después de que Pomponazzi hubiera efectuado esta apología, se publicó un nuevo libro contra su primer tratado sobre la inmortalidad del alma, de un filósofo llamado Augustinus Niphus, y Pomponazzi respondió con un nuevo tratado llamado *Defensorium*, donde muestra la ignorancia de Nifo y prueba con más fuerza aún cuanto ya había anticipado, terminando, en fin, la obra con estas palabras: Si Jesucristo ha resucitado, nosotros resucitaremos; si nosotros resucitamos, el alma es inmortal; pues bien, es cierto que Jesucristo ha resucitado; por tanto, es seguro que el alma es inmortal. Éste es, dice, el único razonamiento sólido mediante el que puede probarse la inmortalidad del

30. Faltan aquí algunas palabras: «por la autoridad de Dios, y Él» o algo similar.
31. Le Noble, *Tableaux des philosophes*, II, 83.
32. *Ibidem*, 84.
33. Es decir, Pomponazzi en su apología.
34. Le Noble, *Tableaux des philosophes*, II, 85-86.

alma: quienquiera que busque otros es indigno del nombre de cristiano y no conoce la excelencia de la fe, que ha de ocupar el primer lugar en todos nuestros razonamientos y que se basta por sí sola para establecer sólidamente lo que no puede sostenerse por otras vías.

Veremos más adelante la censura que hace el señor Le Noble de algunos de estos pensamientos de Pomponazzi.

D. *Su libro sobre los encantamientos es tenido también por muy peligroso.*

Hace patente, en este libro, que no cree nada de cuanto se dice sobre la magia y los sortilegios; y hace valer en extremo no sé qué fuerzas que ciertos hombres han poseído para producir efectos milagrosos. Amontona los ejemplos, pero no se le acepta que sean verdaderos o carentes de magia, y uno se asombra de que Zacutus se fuerce a darles fe religiosamente. Escuchemos a Théophile Raynaud:[35]

Pomponazzi acumula ejemplos de cierta especial propiedad individual que tienen algunos hombres para producir efectos asombrosos, sobre todo curaciones. Tales ejemplos son o fabulosos o mágicos, como defiende Andrea Laurentio en el capítulo 4.[36] Pero, ridículamente, Zacuto (en *Dichos*, q. 53)[37] cuenta a Pomponazzi, en su obra *De incantationibus*, que reseña esos ejemplos, entre los grandes autores cuya autoridad casi ha aniquilado la impiedad.

Nos remite a su *Teología natural*, donde ha dicho contra esta obra de Pomponazzi lo que vamos a leer:[38]

Y no tiene menos culpa Pomponazzi,[39] que intentó lo mismo en la obra *De incantationibus*, aunque finalmente la sometió a la corrección de la Iglesia, a partir de la cual se dedicó más a la adi-

35. Théophile Raynaud, *De stigmatismo sacro et profano*, II, IV, 321-322.
36. Es decir, del libro I de *Strumis*.
37. Es decir, del libro I de *Medicorum principum historiae*.
38. Théophile Raynaud, *Theologia naturali*, distinct. III.
39. Es decir, de rechazar toda la obra de los demonios.

vinación como en plena seguridad.[40] Carpentario no pudo esperar otra cosa que una raya trazada de principio a fin. Así se hizo, en efecto, y hace algunos años se incluyó entre las reprobadas esa obra en la cual Buccaferrea (libro de la *Adivinación a través del sueño*, lect. 29) dice que Pomponazzi afirma muchas falsedades y muchas y grandes simplezas.

Un cofrade de este jesuita se había expresado aún con mayor fuerza:

Me causó asombro, ciertamente, que la obrita de Pomponazzi, *De incantationibus*, fuera tolerada tanto tiempo por la Iglesia. Ahora, desde hace poco y con toda justicia, el Índice romano la condena. Es una gran verdad lo que ha escrito Antonio Mirandulano: que en esta obra Pomponazzi no demuestra ser ni buen filósofo ni –lo que es horrible– buen cristiano cuando explica todos los efectos maravillosos de los cielos por influjos, hasta el punto de sostener que las religiones, las leyes y quienes las proponen dependen de ellos. Esto es absolutamente impío.[41]

Pomponazzi dijo algo, al hablar de las curaciones que se atribuyen a la virtud de las reliquias, que de entrada parece chocante, pero que podría tomar un cariz muy bueno en conformidad con la hipótesis común. Dijo que los huesos de un perro no producirían con menos seguridad curaciones si el enfermo que se confía a la virtud de las reliquias imaginara lo mismo acerca de estos huesos que acerca de las osamentas o cenizas de los mártires.[42] Los controversistas de la Iglesia romana no pueden negar que algunas reliquias ficticias han obrado milagros, según se pretende; dicen que la buena intención de quienes recurren a ellas ha obtenido esta recompensa de Dios.

40. Es decir, digr. 4, en Alcino.
41. Martín Delrío, *Disquisitionum magicorum libri sex*, I, III, 22.
42. «Pomponazzi no vacila en decir, acerca de las curaciones logradas por medio de la veneración de huesos atribuidos a santos, que si fueran huesos de perro, se imaginaran tantas y tales cosas sobre ellos, no dejarían de producirse esas mismas curaciones», Jean Wier, *De praestigiis daemonum*, V, XVII, 402. Cita el libro II de Pomponazzi, *De incantamentis*, cap. 12.

E. *Algunos lo salvan sólo porque suponen que se convirtió del ateísmo.*

Helideo, famoso médico de Forli, decía que su maestro Pomponazzi era ateo. Jean Wier confía en que no muriera en tal estado.

Quiero creer que Pomponazzi, antes de exhalar su último aliento, se arrepintió por una conmiseración especial de Dios y no persistió en su ateísmo. Que de hecho sucedió así lo ha contado más de una vez el ilustrísimo ornamento de la medicina D. Helideo de Forli, que en su momento fue discípulo suyo.[43]

Voetius va a explicarnos que Grataroli se ha declarado apologista de Pomponazzi y ha tenido la equidad de no seguir la corriente. Reconoce que la mayoría de los escritores católicos, así como algunos autores protestantes, tratan de ateo a este filósofo.[44] Presenta algo a la atención del apologista: que Pomponazzi no establecía la mortalidad del alma sino a partir de la hipótesis de Aristóteles. Había que decir que esto es decisivo para su absolución, a menos que haya querido esconder su veneno bajo tal cobertura. Voetius alega esta restricción. Gratarol, médico italiano (al que avalan por el celo de su piedad sus propios escritos, editados en Basilea en un volumen *in-8°*, así como el testimonio de Beza en unas cartas, y también en la dedicatoria de cierta obrita, y además los sufragios de otros hombres doctos, a los que ha tratado con familiaridad en Basilea y en otros lugares), «le defiende contra los calumniadores y escribe que cambió píamente en razón de las circunstancias la vida por la muerte (en *Epístola dedicatoria*, *Obras de Pomponazzi*, Basilea, 1567) [...] Hay que considerar a fondo su respuesta: que negó la inmortalidad del alma según la doctrina de Aristóteles; que, dado que coincidió con otros filósofos y teólogos que pensaban así (Plutarco, Galeno, el Afrodisio, Justino Mártir, Teodoreto, Orígenes, el Niceno,

43. *Ibidem*, libro VI, en el epílogo de la obra, p. 569.
44. Voetius, *Disputationionum theologicarum*, I, 197.

el Nacianceno, Cayetano en el libro III *De anima*), no merece ser atacado salvo que pueda probarse que, bajo tal actitud, quisiera difundir artera e impunemente el ateísmo en los espíritus de sus alumnos. Así pues, a menos que sus palabras, escritos o hechos proporcionen otra demostración más segura, hay que tomar siempre en el sentido más favorable, e incluso en un sentido óptimo, las obras que compuso a su medida y según su condición sobre el destino, la providencia de Dios y la predestinación, en las cuales, aunque no satisfaga en todo la dignidad del asunto y a los firmes teólogos, muestra al menos que no está tan definitivamente marcado por el negro ateísmo. Tras haber visto todos sus opúsculos, particularmente los que acabamos de mencionar, tengo estas dudas sobre el asunto. En cambio, hace muchos años había formado una opinión más adversa sobre él a partir de la simple lectura del tratado *Sobre los encantamientos* (en el que, demasiado adherido a las ideas de Avicena y de Averroes, vacila bastante miserablemente en los temas sobrenaturales) y del juicio común de los demás».[45] No olvidemos el epitafio que alguien hizo para él: «Aquí yazgo sepulto. ¿Por qué? No lo sé; ni me preocupo por si lo sabes tú o no. Si estás bien, me alegro; yo estuve bien mientras viví. Quizá ahora estoy bien. No puedo decir ni sí ni no».[46]

F. *Si las impiedades de que le acusan se basan sólo en su libro sobre la inmortalidad del alma, nunca ha habido acusación más impertinente.*

En primer lugar, sostener que los principios de Pomponazzi nos conducen a la mortalidad del alma no es más que, a lo sumo, una injuria personal. Al decir esto, cometéis, simplemente, una injusticia contra un hombre que fue preceptor del conquistador de Asia y que fundó una floreciente escuela. Pero ¿a esto lo llamamos impiedades? En segundo lugar, como es imposible que Aristóteles, no viviendo ya, dé razón de su fe y

45. *Ibidem*, 198.
46. König, *Bibliotheca*, p. 654.

aclare los equívocos de sus obras, es muy lícito tomar partido contra él si en sus escritos se hallan tantas o más razones plausibles para mostrar que enseñó la mortalidad del alma, que para mostrar que enseñó la inmortalidad. Nada es, pues, más inocente en este caso que convertir en problema las opiniones de Aristóteles sobre este relevante punto, y escoger el pro o el contra según conmuevan más las razones que alegó a favor de uno u otro de los miembros del problema. Si no atrapamos su pensamiento con total exactitud, no le hacemos justicia, pero en el fondo se trata sólo de una injuria material, que él mismo se vería obligado a perdonar, imputándola a su poca exactitud, a sus variaciones y a sus contradicciones.

El más célebre de todos sus intérpretes[47] y muchos más tras él, como dos santos Gregorios, Lescot, Cayetano y Simón Portius, han reconocido que *la mortalidad del alma* era enteramente necesaria con la doctrina de este filósofo.[48]

Por tanto, debe de haber expuesto ciertas máximas que den un buen pretexto para imputarle esta impiedad. Nada más ridículo, entonces, que pretender que sea imposible formar un juicio semejante sobre la doctrina de Aristóteles sin caer en impiedad. Y, así pues, la presunta impiedad de Pomponazzi no estaría fundada sino sobre muy groseras ilusiones. Ni siquiera hay razones para sospechar que haya querido dañar la memoria del gran jefe de los peripatéticos. En tercer lugar, encuentro lícito sostener no sólo que sus obras proporcionan pruebas de que creyó en la mortalidad del alma, sino también que su sistema, tal como plació exponerlo a los escolásticos, y tal como se explica aún en los colegios y academias, es incapaz de dar pruebas de la inmortalidad de nuestra alma, pero muy capaz de dar pruebas de que es mortal. Pues, a fin de cuentas, la parte principal de este sistema es: 1) que el cuerpo natural comprende dos substancias, una que se llama materia y otra que se llama forma; 2) que la forma de todos los cuerpos

47. Alejandro de Afrodisia.
48. La Mothe le Vayer, *De l'immortalité de l'âme*, p. 139.

naturales, con la salvedad del hombre, es un ser corruptible y que perece regularmente cuantas veces el compuesto perece, es decir, cuantas veces una piedra, un árbol, un perro, etc., se convierten en cualquier otra especie de cuerpo natural. De ahí resulta necesariamente que en este sistema no es posible dar prueba alguna de la inmortalidad de nuestra alma. Para presentar una, en efecto, habría que mostrar que es inmaterial. Ahora bien, ¿cómo mostrar esto, dado que se admite que el alma de las bestias, dotadas de la facultad de sentir, discernir y desear, es material? Notad que en tiempos de Pomponazzi no se conocía otro sistema de filosofía que el peripatetismo, de suerte que lo mismo era sostener que no se podía Lprobar la inmortalidad del alma por medio de los principios de Aristóteles o por medio de razones filosóficas. Esto sirve en buena medida para disculpar e incluso justificar el libro de Pomponazzi, y más aún cuando las luces que podían sacarse de la escuela platónica o de cualquier otra no proporcionaban pruebas más fuertes. Tan sólo el sistema del señor Descartes ha enunciado principios muy sólidos a este respecto. Establece que todo lo que piensa es distinto de la materia, de donde se concluye necesariamente que nuestra alma es un espíritu o una substancia simple e indivisible y, por consiguiente, inmortal. Hoy en día, cualquier cartesiano osa decir que los principios de la vieja filosofía son incapaces de ofrecernos una buena prueba de la inmortalidad del alma. ¿No sería una extravagancia sostener que un cartesiano que dice esto es un impío y un ateo?; ¿por qué, entonces, se ha tratado de esta manera a Pedro Pomponazzi? Sucede, se dirá, que un cartesiano hace profesión de reconocer que su sistema aporta una prueba demostrativa de la inmortalidad del alma, mientras que Pomponazzi no reconocía ningún sistema que ofreciera un argumento tal. Esta diferencia sólo podría admitirse, a lo sumo, en caso de que este filósofo, conociendo el sistema cartesiano, lo hubiera rechazado; pero, como no lo conocía, no es culpable sino de no haber inventado una hipótesis según la cual todo lo que piensa es incorporal, espiritual. Su crimen, pues, es el mismo que el de una infinidad de ortodoxos, y por consiguiente es un crimen quimérico. Añadid a esto que, aun cuando rechaza-

ra la suposición que establece que todo lo que piensa es distinto de la materia, no haría nada que no hagan hoy en día muy grandes espíritus, que, escudándose, como Pomponazzi, en la autoridad de la Escritura, se ponen a cubierto de los justos reproches de irreligión.[49] En fin, observo que no hay conducta más indigna de un teólogo que acusar de impiedad a un filósofo que declara que para liberar a nuestro espíritu de las incertezas en las que la razón natural lo haría flotar, es preciso conducirlo a la palabra de Dios y darle ahí el verdadero fundamento y las muy ciertas pruebas de la inmortalidad de nuestra alma.[50] Así lo hizo Pomponazzi, y por haberlo hecho se vio cruelmente perseguido por la frailería. ¡Ésta sí que es buena!

Sigo adelante para decir que aun los cartesianos, convencidos de la inmortalidad del alma por la evidencia que encuentran en sus principios de filosofía, actúan muy sabiamente cuando aconsejan a sus lectores recurrir a la fe como al «ancla segura y firme del alma, que penetra hasta el interior del velo»,[51] es decir, apoyarla sobre la autoridad de Dios, verdadero remedio de nuestras incertezas y suplemento infalible de las oscuridades de nuestra razón. Pues, si su espíritu está bien dirigido, han de darse cuenta de que lo que a ellos parece evidente no lo parece a otros muchos filósofos opuestos. He leído en un libro del señor Arnauld que la réplica de Gassendi a Descartes ha causado en Nápoles muchos incrédulos en el capítulo de la inmortalidad del alma,[52] por cuanto Gassendi ha empleado todas las fuerzas de su espíritu en debilitar los razonamientos de Descartes acerca de este dogma. Esto prueba que el principio cartesiano no es evidente para todo el mundo. Es cierto, además, que los ignorantes que hagan uso

49. Véase al final de la observación M del artículo sobre el primer «Dicearco», y la observación L del artículo «Perrot (Nicolás)».

50. «Sólo esta vía es inconmovible y estable; las demás son fluctuantes», Pomponazzi, *De immortalitate animae*, cap. último, p. 126. Véase lo que dijo sobre Ablancourt, hacia el comienzo de la observación L del artículo «Perrot (Nicolás)» señor de Ablancourt.

51. Epístola a los Hebreos 6:19.

52. Véase la observación G.

de su sentido común nunca podrán estar seguros de la inmortalidad de su alma, mientras vean que los mayores filósofos no están de acuerdo sobre ello. ¿Sería condenable un ignorante si razonara de este modo?: si las pruebas de Descartes fueran evidentes, Gassendi no podría combatirlas de una manera que satisface a buen número de personas; si Gassendi, en efecto, hubiera hecho un libro en el que tratara de mostrar, consumiendo todo su espíritu y toda su ciencia, que el todo no es más grande que sus partes, y que si a cosas iguales les quitan cosas iguales, los restos no son iguales, no habría convencido a nadie de que su causa fuera sostenible; por tanto, puesto que él y varios grandes filósofos más encuentran seguidores cuando se oponen a las pretensiones de Descartes, es preciso que la doctrina que combaten no sea evidentemente verdadera; tiene, pues, oscuridades; les parece cierta a unos y falsa a otros: ¿cómo puedo yo, sin estudios ni dominio de la discusión, definirme con seguridad?; o unos u otros entre estos grandes genios se equivocan; así, cualquiera que sea el partido que yo abrace, corro el riesgo de equivocarme. Este razonamiento, el pueblo debería hacerlo cuando ve que los sabios están divididos. Pero, si lo hiciera, ¿cómo saldría de la incerteza? Un buen medio, en cuanto a la inmortalidad del alma, es recurrir a las luces reveladas. Así, un cartesiano que imitara a Pomponazzi debería pasar por hombre sabio y caritativo hacia su prójimo. Hará bien en sostener hasta el fin la verdad de su principio, y en responder como pueda a quienes objeten que las substancias distintas del cuerpo son quizá capaces por naturaleza de conservar su existencia careciendo de todo pensamiento, y que, por tanto, la espiritualidad no prueba necesariamente la inmortalidad. Pues si la vida del alma consiste en el pensamiento, no cabe duda que el cese total del pensamiento sería una verdadera muerte del alma. El alma, por tal razón, podría morir sin dejar de ser una substancia espiritual, como mueren los perros sin dejar de ser una substancia corporal. Pero, en definitiva, será loable si aconseja a su prójimo atenerse a la palabra de Dios. Notad que Scaliger, el padre, uno de los más grandes espíritus de su tiempo, que nunca ha pasado por un libertino, ha reconocido, como Pom-

ponazzi, que saber si hay otra vida tras ésta es una materia de fe; siempre se ha sospechado, dice, o se ha creído, pero aún hoy se continúa discutiendo.[53]

Vamos a acabar con un fragmento de la discusión que han mantenido durante años un ministro de Rotterdam y uno de Utrecht. El primero admite que,[54] pese a creer que la materia «no puede sentir ni conocer, carece de una *idea distinta* y una *percepción clara* de esta verdad, *y no puede probársela a quienes la niegan*. Cuanto veo –dice– es confuso e indistinto[55] [...] ¿Pueden el señor Saurin y sus colegas racionales afirmar en conciencia que poseen una percepción clara y una idea distinta de la inmortalidad del alma? ¿No son, en apariencia, percepciones claras que *todo lo que comienza debe acabar*, que un ser cuya duración se divida en momentos, días y años no puede ser eterno, porque sería infinito, y en esta duración infinita habría un número infinito de momentos y, con todo, sólo un número infinito de días y de años –así, habría tantos meses como años y como momentos, cosa que es un visible absurdo–? El impío llama a esto percepciones claras y las encuentra tales». El objetivo de este ministro se parece un poco al de Pomponazzi; quiere que desconfiemos de nuestra razón y recurramos a la autoridad de Dios.[56] A continuación va la respuesta de su adversario:[57]

Le respondo que tengo esta percepción clara y esta idea distinta de la inmortalidad del alma; sé que el alma es una substancia espiritual e indivisible, que no puede ser destruida sino por aniqui-

53. Traduzco así, un poco libremente, estas palabras: «Caeterum esse alterum esse ad hoc esse adeo nescimus ut quotidianis vel suspicionibus vel persuasionibus res etiamnum sit controversa, sola fide res agatur», Scaliger, *Adversus Cardanum exercitationes*, CCCVII, XXXIII, 990. Compárese esto con las citas 48, 49 y 50 del artículo «Perrot».

54. Jurieu, *Religion du latitudinaire*, p. 393.

55. *Ibidem*, p. 394.

56. Nótese que no exige que se conozca esta autoridad mediante una idea distinta y clara, es decir, que se sepa con evidencia que Dios nos ha revelado esto o aquello.

57. Saurin, *Justification de sa doctrine*, p. 467.

lación. Sé que existe una providencia, una justicia soberana, una felicidad suprema, una moral natural, en fin, un gran número de verdades ligadas necesariamente a la inmortalidad del alma, y que, por consiguiente, serían quimeras si el alma fuera mortal. Falta sólo un filósofo cristiano que sea menos ortodoxo que Platón y que, al comparar los filósofos antiguos, dé la preferencia a Epicuro[58] [...] El señor Jurieu se refuta a sí mismo al decir que estas percepciones son claras en apariencia. Pues si sólo son claras en apariencia, nada puede concluirse para las que son realmente claras.

Hagamos algunas pequeñas observaciones a este discurso del señor Saurin. 1) El señor Jurieu supone manifiestamente que, para que conozcamos con una *idea distinta* y una *percepción clara* la espiritualidad del alma, es preciso comprender de modo claro *que la materia no puede sentir ni conocer*. ¿Por qué, entonces, el señor Saurin no responde nada a esto? ¿No debería declarar que posee una idea distinta, una percepción clara, que le enseña que es imposible que la substancia extensa esté dotada de sentimiento? 2) No es suficiente saber que el alma *no puede ser destruida sino por aniquilación*. Esto conviene a la extensión, y, no obstante, los árboles y animales son mortales. Habría, pues, que decir: «Sé que el alma no puede subsistir sin el pensamiento; la idea distinta que poseo de la substancia espiritual e indivisible me enseña que si se la despojara del pensamiento, dejaría de existir». 3) Platón y Epicuro son alegados poco oportunamente: esta alegación supone que el señor Jurieu es menos ortodoxo que Platón y prefiere la doctrina de Epicuro a la del resto de filósofos antiguos. Todo esto es falso. Admite la inmortalidad del alma, pero carece de una idea clara, una percepción distinta, es decir, según su propio juicio, de una idea tan evidente como la que nos da a conocer las propiedades de los números y el vínculo de la presencia local con la extensión de la materia. ¿Creéis que Platón acepta la inmortalidad del alma con una idea tan clara? Cuando un hombre declara que se comporta

58. *Ibidem*, p. 468.

como el pueblo, es decir, que su convicción llega más lejos que su evidencia, acusarlo de incrédulo es procesarlo en falso. Su ortodoxia está a cubierto, pues, a fin de cuentas, cree cuanto es preciso; sólo cabe discutirle que su conducta sea filosófica. 4) La distinción entre ideas claras en apariencia e ideas realmente claras es nula, por cuanto la claridad de las ideas incluye esencialmente una relación con nuestro espíritu, y nunca está separada de la apariencia; es siempre de la apariencia de donde toman el carácter o la denominación de claras. No sucede así con la verdad. Un objeto puede ser verdadero y parecer falso; pero una idea que parece oscura no tiene ni la claridad efectiva ni la aparente. De suerte que si las ideas claras de la inmortalidad del alma son combatidas con ideas aparentemente claras, la objeción del señor Jurieu es buena; tan lejos está de refutarse a sí mismo según pretende su antagonista. 5) Finalmente, se hace muy mal no respondiendo a la objeción; es ahí donde cabría confundir al señor Jurieu, que supone, muy falsamente, que quienes dicen que *cuanto comienza debe acabar* se fundan sobre la razón de que una duración infinita contendría tantos meses y años como momentos. Supone que esto les parece un gran absurdo. Pero debería saber que los ateos enseñan que la duración de la materia ni ha tenido comienzo ni tendrá jamás fin. No consideran, pues, razón válida para rechazar una doctrina el hecho de que implique la necesidad de admitir un número infinito de momentos y de meses, años, siglos, etc.

G. *Aunque podamos servirnos con provecho de la opinión combatida por Pomponazzi, y aunque deba alabarse a los filósofos que se aplican a fortalecer las razones humanas de la inmortalidad del alma.*

Lo que debo decir aquí no puede expresarse con más claridad y nobleza que mediante las palabras de un teólogo seguidor del señor Descartes. Por ello, me abstengo de cualquier otro comentario.[59]

59. *Difficultés proposées à M. Stéyaert*, IX, 81 s.

Cuentan que en Nápoles han hallado personas a quienes la lectura de las obras del señor Gassendi ha arrojado en el error de Epicuro de la mortalidad del alma. Es preciso admitir que el libro de las *Instancias* de este filósofo contra las *Meditaciones metafísicas* del señor Descartes puede muy bien inspirar este error pernicioso en jóvenes poco firmes en la fe, porque utilizó en él todo su espíritu para mostrar que, si nos detenemos en la razón, no hay pruebas sólidas que nos impidan creer que nuestra alma se distingue de nuestro cuerpo apenas como un cuerpo sutil de un cuerpo grosero. Sé que, en cambio, algunas personas piadosas creen ver en cuanto el señor Descartes escribió sobre este tema un efecto de la providencia de Dios, que quiso detener la inclinación que muchas personas parecen tener, en estos últimos tiempos, hacia la irreligión y el libertinaje, con un medio proporcionado a su disposición. Se trata de personas que se niegan a aceptar aquello que no pueda conocerse por medio de la luz de la razón, y que están extremadamente lejos de empezar por creer; para ellos, quienes hacen profesión de piedad son en su mayoría sospechosos de debilidad de espíritu. Se cierran toda entrada en la religión con la prevención –consecuencia, en casi todos, de la corrupción de sus costumbres– de que cuanto se dice acerca de otra vida no es sino fábula, y que todo muere en nosotros con el cuerpo. Parece, pues, que lo que podía vencer el mayor obstáculo para la salvación de todas esas gentes e impedir la expansión del contagio era perturbarlos en su falso reposo, que se apoya tan sólo en su convicción de que creer que nuestra alma sobrevive a nuestro cuerpo constituye debilidad de espíritu. Pues bien, ¿no tenemos motivos para creer que Dios, que se sirve de sus criaturas a su antojo y que esconde bajo medios humanos las órdenes admirables de su providencia, ha perseguido el objetivo de la curación de esos enfermos al forzarlos a caer en justas desconfianzas hacia sus falsas luces, cuando ha suscitado ante ellos a un hombre poseedor de tantas cualidades naturales muy adecuadas para afectarlos –una penetración de espíritu del todo extraordinaria en las ciencias más abstractas, una aplicación exclusiva a la filosofía, que no les resulta sospechosa, la abierta profesión de despojarse de todos los prejuicios comunes, que es muy de su gusto–, y que con esto ha encontrado el medio de convencer a los más incrédulos, sólo con que

quieran abrir los ojos a la luz que se les presenta, de que nada es más contrario a la razón que pretender que la disolución de nuestro cuerpo sea la extinción de nuestra alma? ¿Y cómo lo ha mostrado?: estableciendo, mediante principios claros y fundados únicamente en nociones naturales en las que todo hombre con buen juicio debe convenir, que el alma y el cuerpo, es decir, lo que piensa y lo extenso, son dos substancias totalmente distintas, de suerte que es imposible que lo extenso sea una modificación de la substancia que piensa, o que el pensamiento lo sea de la substancia extensa. Con sólo esto correctamente probado (como se hace muy bien en las *Meditaciones* del señor Descartes), no hay libertino, a poco que posea un espíritu justo, que pueda seguir convencido de que nuestras almas mueren con nuestros cuerpos. Pues, etc.[60]

En este largo pasaje del señor Arnauld veis en qué puede ser útil, con respecto a la religión, la hipótesis que Pomponazzi combatió: puede utilizarse contra ciertos libertinos que pretenden ver antes de creer y que menosprecian las razones oscuras de los teólogos. Nada más apropiado para reconducir a esas gentes que convencerlos de la inmortalidad del alma; es una entrada en el buen camino, y una vez se les lleva a dar este paso, cabe esperar una feliz continuación. Pomponazzi no hubiera podido tocarlos por ese lado; más bien los hubiera endurecido en su error, y por consiguiente su hipótesis es más perjudicial que provechosa en este conflicto particular, en el que se intenta la conversión de esta clase de gente. A decir verdad, sería mucho más loable si en vez de hacer un trabajoso examen de las razones peripatéticas, hubiera buscado mejores razones de la inmortalidad del alma que las que le parecían inválidas. Notad que el señor Arnauld alega este hecho particular sobre Descartes y Gassendi para poner de relieve el mal criterio de la Inquisición de Roma.

Los censores de Roma –dice– no han medido bien los intereses de la religión cuando han puesto en su Índice la obra del señor

60. El señor Arnauld añade aquí una breve y muy buena explicación de lo que quería probar.

Descartes, en la cual establece mediante razones naturales, más sólidamente que jamás hasta ahora, la inmortalidad del alma; y cuando no han puesto en él ninguna de las obras del señor Gassendi, ni siquiera aquella donde ha tratado con todas sus fuerzas de destruir estas pruebas, con lo que se priva a quienes hayan perdido la fe de todo medio humano para salir de sus perniciosos prejuicios contra esta importante verdad. ¿No se permite así avalar el veneno al tiempo que se impide tomar el antídoto? No han hecho otra cosa al poner en ese mismo rango otro escrito del señor Descartes sobre la misma materia. Uno de sus discípulos, que le había abandonado en lo que concierne a las verdades metafísicas, sostuvo en un pasquín que, de no ser por la fe, cabría creer que el pensamiento es sólo una modificación de la materia; el señor Descartes, entonces, se creyó obligado a refutar esa peligrosa doctrina y a mostrar su absurdo. Y esto, sin embargo, es lo que figura como prohibido en el Índice bajo el título «Notae in programma quoddam, sub finem anni 1554 in Belgio editum», sin que a la par se haya incluido también el pasquín. ¿No se deja así, de nuevo, el veneno sin prohibir, al tiempo que se prohíbe tomar el contraveneno?[61]

He citado en la observación C a un autor cuya crítica a Pomponazzi ha de ser un poco modificada. Éstas son sus palabras:

En esto[62] cabe decir que Pomponazzi ha llevado las cosas demasiado lejos y ha favorecido no poco las opiniones e inclinaciones de los libertinos. Ni siquiera podemos evitar acusarlo de insolencia, cuando se atreve a decir que no merece el nombre de cristiano quien se esfuerza en probar la inmortalidad del alma mediante razones naturales. Todo lo contrario, en efecto; nada abre mejor el camino a los paganos, para que reciban las luces de la fe, que haberles probado ya por anticipado que el alma es inmortal conforme a los principios naturales, y que, por tanto, ha de perseguir la felicidad tras esta vida. Por su parte, nada apor-

61. *Difficultés proposées à M. Stéyaert*, IX, 85.
62. Es decir, en lo que Pomponazzi ha dicho: que nada es más injurioso para la fe que querer probarla mediante razones naturales.

taría un mayor obstáculo a la conversión de los idólatras y los libertinos que hallar en sus espíritus la prevención de que, según los razonamientos naturales, el alma ha de ser mortal[63] [...] Éstas[64] son las palabras[65] que se han condenado, puesto que el intento de probar la inmortalidad del alma mediante razones naturales ni mucho menos es indigno de un cristiano, sino que, al contrario, nada le confirma más en la verdad de su religión que el concurso de razones naturales y dogmas de fe, aunque estos dogmas deban siempre conservar el primer rango. Así pues, he dicho con razón que había insolencia en Pomponazzi al declarar que es indigna de un cristiano la búsqueda de otros razonamientos, aparte de los de la fe, para probar la inmortalidad del alma.

Examinemos un poco este ataque. Las palabras de Pomponazzi consideradas en el libro del señor Le Noble pueden tomarse en este sentido: que un cristiano que intenta mostrar a los impíos que razón y Escritura concuerdan en enseñarnos la inmortalidad del alma comete una injuria contra la fe y se vuelve indigno del nombre que lleva. Pero en el libro mismo de Pomponazzi creo yo que significan que un cristiano que persigue otros apoyos fuera de la autoridad de Dios, porque encuentra que la fe sin ayuda de la luz natural no le salva de la incerteza, ultraja la fe y se comporta de una manera indigna de un verdadero cristiano. Ésta es mi conjetura sobre el verdadero sentido de las palabras de este autor. Carezco de sus apologías; no puedo, pues, hablar de ello positivamente, sólo razonar a partir de lo verosímil. ¿Cuál era el estado de la cuestión entre él y sus adversarios? La cuestión era saber si merecía ser tenido por hereje e impío por haber dicho que las razones filosóficas de la inmortalidad del alma no constituyen buenas pruebas y que no es posible probar bien este dogma salvo mediante la revelación. No se trataba, pues, de saber qué juicio merecen quienes se esfuerzan por convertir a los li-

63. Le Noble, *Tableaux des philosophes*, II, 84-85.
64. *Ibidem*, 86.
65. Es decir, las dichas más arriba, en la observación C, al final de la cita del señor Le Noble.

bertinos engreídos de Lucrecio y prevenidos por el desprecio hacia la palabra de Dios. No se trataba de saber si quienes alegan razones filosóficas a esos pretendidos espíritus fuertes, e intentan por esta vía, la única por donde es posible cogerlos, librarlos de las trampas de la irreligión, cometen una injuria contra la fe y se vuelven muy indignos del nombre de cristianos. Se trataba de los cristianos que recurren a la luz natural para su propio uso y como remedio de sus necesidades personales, gentes fluctuantes y que no saben a qué dar su preferencia, a la revelación o a la razón, que, cuando menos, no confían en la autoridad de Dios si no hay argumentos filosóficos que la confirmen. Decir que tales gentes hacen daño a la fe y no actúan como cristianos implica sin duda juzgarlos razonablemente, sin hacerse digno de la censura que estamos examinando. En efecto, hablando propiamente, esas personas no son aún cristianas; buscan dueño, ofrecen abrazar el dogma del paraíso y el infierno con tal de que se les dé otra garantía además del Evangelio. La autoridad de Dios no les basta; quieren que la luz natural ratifique las promesas de la Escritura; sin esto no se fían. Si es tal como yo me figuro, todos mis lectores reconocerán que Pomponazzi ha sido erróneamente censurado. En cambio, según el primer sentido antes visto, la censura sería justa.

No niego que pudiera decirse contra él que no es apropiado para convertir a quienes creen en la inmortalidad del alma pero consideran el Evangelio como un escrito meramente humano, y que, por ello, su filosofía no es tan ventajosa como la de sus adversarios. Hablando de buena fe, habría admitido la deuda y acordado que, a menos de imitar a esos médicos que, para obligar a sus enfermos a tomar una droga, le atribuyen más cualidades de las que conocen, no habría podido sostener ante impíos que la mortalidad del alma sea ciertamente contraria a las razones filosóficas. Tal vez no habría desaprobado la conducta caritativa de los filósofos que imitan a esos médicos; se habría contentado con decir que, en cuanto a él, prefería una completa sinceridad; pero, después de todo, habría podido advertir a sus adversarios que, sobre el artículo de la resurrección y sobre varios más, tendrían que

comportarse con los impíos como él habría podido comportarse con ellos sobre el dogma de la inmortalidad del alma.

H. *La creencia en la mortalidad del alma llevaría a los hombres a toda suerte de crímenes.*

Es la última objeción que se planteó Pomponazzi. Responde que, dado que el hombre ama por naturaleza la felicidad y odia la miseria, para hacer de él un hombre honesto basta con mostrarle que la dicha de la vida consiste en la práctica de la virtud, y la miseria en la práctica del vicio.[66] Agrega que quienes enseñan la mortalidad del alma abren el camino a la virtud más perfecta, que es aquella que no tiene como objetivo ni ser recompensada ni evitar el castigo.

Por eso, los más consumados defensores de la mortalidad del alma parecen poner a salvo la causa de la virtud mejor que quienes sostienen su inmortalidad, pues la esperanza de un premio y el temor de un castigo parecen acarrear una cierta sumisión, que se opone a la causa de la virtud.[67]

Dice también que es a las personas brutales a quienes hay que proponer la inmortalidad del alma, y que aparentemente ha habido autores que la han enseñado sin creerla y la han usado en este sentido, para reprimir la inclinación sensual de los espíritus groseros.

Hay que considerar que muchos hombres han pensado que el alma es mortal, y no obstante han escrito que es inmortal. Y esto se ha hecho a causa de la inclinación hacia el mal de los hombres de escasa o nula inteligencia, que ni conocen ni estiman los bienes del alma y se dedican sólo a los corpóreos. Por lo cual, es preciso curarlos con invenciones de este tipo, al modo de lo que hace el médico con el enfermo y la nodriza con el niño carente de razón.[68]

66. Pomponazzi, *De immortalitate animae*, XIV, 120.
67. *Ibidem*, 121.
68. *Ibidem*, 120.

Todas estas observaciones no desvanecen la dificultad; son soluciones pobres. Pero he aquí un pensamiento más razonable, fundado en hechos. Dice que un gran número de bribones y malvados creen en la inmortalidad del alma, y que muchos santos y justos no creen en ella.[69]

Ni los hombres viciosos afirman universalmente la mortalidad, ni los mesurados universalmente la inmortalidad. Vemos, en efecto, con toda claridad que muchos hombres depravados creen, en realidad seducidos por sus pasiones, y sabemos también que muchos hombres santos y justos han afirmado la mortalidad de las almas. Platón, por ejemplo, en el primer libro de *La república*, dice que el poeta Simónides fue un hombre divino y óptimo, pese a que admitía la mortalidad. También Homero, según refiere Aristóteles en el segundo libro del *Acerca del alma*, consideraba que la sensibilidad no difería del intelecto, y ¿quién ignora, sin embargo, la dignidad de Homero? Lo mismo se dice de Hipócrates y Galeno, hombres doctísimos y óptimos, que compartieron esta doctrina. Alejandro de Afrodisia, el gran Alfarabi, Abubáker, Avempace, y entre los nuestros también el segundo Plinio, Séneca e innumerables más son del mismo parecer. Séneca, con todo, afirma en el libro VII de sus *Cartas a Lucilio* (en la carta 54, que empieza «la enfermedad me había concedido una larga tregua»), y con mayor claridad en su *Consolación a Marcia*, que el alma es mortal, y enumera a muchos más estudiosos y hombres doctísimos[70] que fueron de la misma opinión.

1. *No sé si esta obra fue condenada al fuego por los venecianos y reprobada por su propio padre.*

Théophile Raynaud presenta estos hechos:

Cuenta Silvestre (en el libro V *De strigimagis*, cap. V) que los venecianos destinaron esta obra a las llamas y determinaron que no

69. *Ibidem*, 119.
70. Es cierto que Séneca, en estos dos pasajes, establece manifiestamente la mortalidad del alma; pero no he observado que haga una lista de quienes comparten este parecer.

se titulara «sobre la inmortalidad» sino «sobre la mortalidad del alma», y se queja de que Pomponazzi dijera que su libro era aprobado por él, lo cual niega haber pensado jamás.[71]

Acababa de declarar que algunos pretenden que el propio Pomponazzi condenó su libro, pero que hay discrepancias sobre los motivos que lo llevaron a dar tal paso: unos lo imputan al deseo de poner su reputación a cubierto, otros a complacencia hacia los ruegos de sus amigos, y otros al instinto de una conciencia mejor esclarecida.

Se dice que Pomponazzi, cambiando de idea, recusó su obra acerca de este tema, y hay opiniones diversas sobre si lo hizo por los ruegos de los amigos, preocupado por su fama y nombre, o porque escuchó a la Iglesia de buen grado y cantó la palinodia para satisfacer a su conciencia.[72]

Acababa de decir también que todos los libros en que se asegura que es imposible probar la inmortalidad del alma mediante razones naturales merecen ser proscritos,[73] pues pretende que abren la puerta a la negación absoluta de esta inmortalidad. Tal pretensión es mucho menos equitativa que lo que admite poco antes, que los filósofos condenados por un obispo de París en 1277 y, bajo León X, por el concilio de Letrán, no eran tan absurdos como para sostener que el alma fuera inmortal y mortal en sentido absoluto, inmortal según la teología y mortal según la filosofía. Acierta en el verdadero sentido de su creencia: que aceptaban absolutamente la inmortalidad del alma a causa de la revelación, pero que sin ella la habrían creído mortal.

Parecen no haber reconocido que el alma, por tanto, es inmortal en sentido absoluto, puesto que así lo manifiestan abiertamente

71. Théophile Raynaud, *De malis et bonis libris*, XLIII, 26.
72. *Ibidem*.
73. «Se considera con derecho que los libros viciados por el fermento de esta réproba doctrina merecen la proscripción», *ibidem*.

los decretos de la fe, por más que si la fe no nos instruyera permanentemente sobre el alma racional, y atendiéramos sólo a la razón natural, habría que negar la inmortalidad.

Reconoce esto especialmente en favor de Pomponazzi, y cita un libro que escribió el cardenal Contarini, discípulo del filósofo, contra su maestro, donde se prueba esta modificación.

(Pomponazzi) parece haber considerado el alma como mortal no en sentido simple y absoluto, sino tan sólo en cuanto se examina por medio de la mera razón, como se dice claramente en la obra del cardenal Contarini *De immortalitate*, redactada contra Pomponazzi, en otro tiempo maestro de filosofía del propio Contarini. No fue otra cosa, me parece, lo que pretendieron en su época los filosofastros condenados por el concilio de Letrán bajo León X, y otros condenados mucho antes por el obispo Esteban de París, en 1277, o más bien en 1227 (en un rescripto que subsiste en el tomo V de la *Biblioteca Margarini*, p. 1319), igualmente por sostener que el alma racional es inmortal según la fe y mortal según la filosofía.[74]

Boccalini, como de costumbre, bromea sobre este *distinguo* de Pomponazzi. Supone primero que el impío, condenado al fuego por Apolo, protestó que sólo creía en la mortalidad del alma en calidad de filósofo; y, luego, que Apolo, en atención a su protesta, dijo al verdugo que lo quemara solamente como filósofo.[75]

Hemos visto antes hasta dónde llegaron las condenas contra su libro, y que no fue hasta el fuego.[76]

74. *Ibidem*, XLII, 25-26.
75. Boccalini, *Ragguagli di Parnasso*, I, XC, 306.
76. En la observación C, cita de la nota 28.

K. *La audacia del jurisconsulto luterano.*

Se llama Godelman. Sus palabras son éstas:

Pedro Pomponazzi, filósofo mantuano, defensor del epicureísmo y mago abominable, disputó públicamente en contra de la inmortalidad del alma en las academias de Italia. Escribió los libros *De fato* y *De incantatione*, en los que trataba muy impíamente acerca de palabras mágicas, imágenes y caracteres y acerca de la imaginación dotada de fuerza oculta.[77]

Ante todo, es falso que Pomponazzi discutiera públicamente contra la inmortalidad del alma en las universidades de Italia. Sólo cabe lanzarle esa acusación a partir del sofisma «a dicto secundum quid ad dictum simpliciter» ['de lo dicho en sentido relativo a lo dicho en sentido absoluto']. Sostenía que las hipótesis de Aristóteles no proporcionaban pruebas de la inmortalidad del alma y combatía todos los argumentos de quienes querían probar mediante la doctrina de este filósofo que nuestra alma es inmortal; pero no afirmaba la mortalidad del alma simple y absolutamente. ¿Dónde está, pues, la precisión?, ¿dónde está la equidad del jurisconsulto luterano? En segundo lugar, no es propio de un buen autor decir que Pomponazzi, mago insigne, ha negado la inmortalidad del alma. Tan convencidos estamos de que, si hay demonios, el alma del hombre es inmortal, y suponemos por lo común un vínculo tal entre estas dos creencias, que un hombre que no quiera pasar por extravagante no imputará jamás a nadie epicureísmo y magia sin reflexionar sobre esta paradoja. Es de esperar la sorpresa de los lectores, y hay que creer que no entenderán nada de esta combinación y que los arrojará en una desagradable confusión. Un autor que no prevé esto es muy estúpido, y si lo prevé sin tomarse el trabajo de deshacer el enredo, no sabe muy bien lo que hace. Sacamos la conclusión de que Godelman merece una censura. En tercer lugar, se refuta a sí mismo,

77. Godelman, *De magis*, I, 8, en J.C. Frommannum, *De fascinatione*, libro I, parte II, sec. III, cap. II, p. 327.

pues se queja de un escrito de Pomponazzi en el que todos los efectos que suelen atribuirse a la magia o a algún pacto con los demonios son atribuidos a otras causas. Así, le acusa al mismo tiempo de ser mago y de haber escrito un libro contra la existencia de la magia. Un acusador que se rige de esta manera es inexcusable, salvo que hiciera una observación como ésta: Pomponazzi era un bribón que creía en la magia y la practicaba, pero la refutaba en sus libros para no ser reconocido como mago.

L. *Él mismo lo cuenta.*

No pudiendo conciliar algunas máximas de Aristóteles con nuestro libre albedrío, exclama: esto es lo que me acucia, me impide dormir y me vuelve loco –«ista sunt quae me premunt, quae me angustiant, quae me insomnem et insanum reddunt»–.[78] Dice que, al modo de un nuevo Prometeo encadenado en el Cáucaso, está siendo carcomido por un continuo pesar: «corroído por permanentes inquietudes y pensamientos, sin tener sed ni hambre, sin dormir, sin comer, sin evacuar, sufriendo las burlas de todos».[79] Le excusaríamos con más facilidad si el motivo de sus angustias fuera menos censurable. Pero ver a un hombre matarse por poner de acuerdo a otro hombre con la razón, es imperdonable. Que un teólogo se esfuerce, aun a costa de la salud o incluso de la vida, por conciliar la Escritura y la verdad cuando parezcan no estar de acuerdo, es loable y heroico; este acuerdo es real, así que podemos confiar en que lo descubrirá. ¿Cabe jactarse de una esperanza semejante con respecto a las opiniones de un particular que está sujeto a error y que lo bebe como los peces beben agua?

78. Pomponazzi, *De fato*, III, 7.
79. *Ibidem.*

Rimini

RIMINI (Gregorio de): se le conoce por este nombre y por el de Riminio porque era de la ciudad italiana de Rimini. Enseñó en la Universidad de París con grandísimo éxito.[a] Fue uno de los escolásticos más sutiles del siglo XIV, y por esta cualidad de su ingenio se asoció mucho más al partido nominalista que al realista.[b] Era fraile de la orden de los agustinos, de la cual fue nombrado general en Montpellier en el mes de mayo de 1357. Había sido su principal profesor en el convento de Rimini en 1351. Murió en Viena, en Austria, en el año 1358. Sus obras principales son unos comentarios sobre el Maestro de las Sentencias y sobre las Epístolas de San Pablo. Fue tan recomendable por la santidad de su vida como por su saber e ingenio, y figura entre los beatos.[c] Digamos algo sobre sus opiniones. Polemizó intensamente contra los teólogos que aseguran que puede suceder, a causa de la omnipotencia divina, que dos proposiciones contrarias sean verdaderas respecto a un mismo sujeto al mismo tiempo.[d] No comprendo cómo se atrevía a dudar de una doctrina como ésta, que se sigue inevitablemente del dogma de la transubstanciación. Se aproximaba mucho más a la ortodoxia agustiniana, en relación con el libre arbitrio, que la mayoría de los teólogos de su tiempo,[e] y sostuvo incluso que la ignorancia invencible no es una disculpa. (A) Pero enseñaba una cosa que se objetó al señor Descartes y que sería muy escandalosa de no interpretarse favorablemente; enseñaba, en efecto, que Dios puede mentir o engañar. (B) Se produjo un gran clamor en Holanda contra un ministro que había dicho eso mismo (C) pero con restricciones que desvanecían todo el mal.

a. Elssius, *Encomiasticon Augustinianum*, p. 247.
b. *Ibidem*.
c. *Ibidem*.
d. Véase Fonseca, *Sobre la metafísica de Aristóteles*, IV, III, 651.
e. Véase el *Scholasticus orthodoxus* de Pablo Ferri, pp. 304, 447.

OBSERVACIONES

A. *Sostuvo que la ignorancia invencible no es una disculpa.*

El señor Arnauld hace esta observación en la parte IX de las *Dificultades propuestas al señor Steyaert.* Es con ocasión de un decreto del papa Alejandro VIII, quien condena treinta y una proposiciones, siendo ésta la segunda: «Tametsi detur ignorantia invincibilis iuris naturae; haec in statu naturae lapsae operantem ex ipsa non excusat a peccato formali». Es decir, «aunque haya ignorancias del derecho natural que son invencibles en el estado de naturaleza corrompida, sin embargo esta ignorancia no disculpa de un pecado formal a quien hace algo que está prohibido por el derecho natural».[1] El señor Arnauld refiere acto seguido tres opiniones. «La primera es que una acción humana no es un pecado formal si quien la hace no conoce que peca.»[2] Atribuye esta opinión a los jesuitas y asegura que éstos «no quieren decir sino una cosa razonable, porque todo el mundo está de acuerdo en ese supuesto suyo de que la ignorancia invencible excusa del pecado y de que se considera que un hombre ignora de modo invencible que lo que hace es pecado cuando no le sobreviene ningún pensamiento de ello al hacerlo».[3] La segunda opinión «es la de varios teólogos que, para impedir que se derribe mediante tales falsas sutilezas esta importante máxima –que la ignorancia del derecho natural no excusa del pecado–, reconocida por los propios paganos y establecida en estos términos en el derecho canónico: "Ignorantia iuris omnibus adultis damnabilis est" ['La ignorancia del derecho es condenable en todos los adultos'], sostienen que no hay que considerarla invencible en sentido absoluto, por cuanto este derecho es tal que el hombre fue creado con capacidad

1. *Diffficultés proposées à M. Stéyaert*, IX, 234.
2. *Ibidem*, 235.
3. *Ibidem*, 236.

para conocerlo, y lo habría llegado realmente a conocer si hubiera mantenido el estado en que Dios lo puso; que, en el estado en que se halla, una de las plagas del pecado original es el hecho de no conocer apenas nada más que los primeros principios y de ignorar lo restante, que, sin embargo, puede conocer con la asistencia de las luces de la gracia. Esto es suficiente, según Santo Tomás, para que el hombre tenga la obligación de hacer aquello que no puede sino con la gracia, por más que esta gracia, sin la que no lo puede hacer, se dé a unos por misericordia, pero no se dé a otros por justicia, en castigo por un pecado precedente, aunque no sea sino el pecado original. Nada hay más claro que cuanto este doctor angélico enseña sobre el tema en q. 2, art. 2, 5».[4] Según esta segunda opinión, que es la de casi todos los antiguos teólogos, la ignorancia del derecho natural «no excusaba nunca del pecado, porque no debía ser considerada invencible».[5] «La tercera opinión es de Gregorio de Rimini, Estio y otros teólogos que, tomando en otro sentido la palabra *invencible*, no ponen reparos en sostener que la ignorancia del derecho natural no excusa el pecado ni siquiera cuando pueda considerarse invencible. Dicen, en efecto, que cabe llamarla *invencible* en referencia a los medios humanos, como la instrucción de que han carecido muchas personas, sobre todo entre las naciones infieles[6] [...] Quienes, tomando en tal sentido la palabra *invencible*, han admitido la existencia de una infinidad de paganos que han ignorado invenciblemente múltiples deberes del derecho natural, se han visto obligados a decir que la ignorancia del derecho natural no disculpa el pecado, ni siquiera cuando quepa llamarla invencible en lo tocante a la carencia de los medios humanos y aun de los divinos, cuando Dios no da los que serían inmediatamente necesarios para vencer tal ignorancia. Tenemos también las tesis sostenidas públicamente en Roma en nuestro tiempo, en la escuela de los agustinos, donde se encuentra esta proposición: "La ignorancia invencible del derecho natural no excusa del pecado (ex

4. *Ibidem.*
5. *Ibidem*, 241.
6. *Ibidem.*

Gregorio in 2. Sent., disp. 29, q. 1, art. 2, in resp. ad arg. ubi ait. Ad probationem). Según todos los doctores, no se imputan al hombre las faltas que se cometen por ignorancia completamente invencible; esto hay que entenderlo en relación con la ignorancia que no es pecado ni castigo de un pecado del que se sea o se haya sido culpable, lo que se prueba por San Agustín en la *Carta a Sixto*. La ignorancia invencible, en efecto, es el castigo del pecado original, del que todo hombre nace culpable". No hace mucho, pues, no estaba mal visto defender públicamente en Roma que la ignorancia invencible del derecho natural no excusa del pecado, y no se creía estar forzando a San Agustín al atribuirle este parecer, lo mismo que a Gregorio de Rimini, uno de sus más fieles discípulos entre los doctores de la Escuela. También Estio lo enseñó expresamente.»[7] El señor Arnauld agrega que la diferencia entre las dos últimas opiniones «es sólo una cuestión verbal», y que «en el fondo las dos concuerdan a la perfección con la máxima general del derecho canónico y con lo que defendieron San Agustín contra los pelagianos y San Bernardo contra Abelardo: que cuanto se hace contra el derecho natural es pecado, por mucho que se ignore, porque esto sucede siempre en castigo por algún pecado, como dice San Agustín en la carta a Sixto. Pero, en lo tocante a la primera opinión, que es la de los jesuitas, destruye completamente la máxima del derecho canónico y la doctrina de los santos, afirmando en general, por una parte, que la ignorancia invencible excusa siempre del pecado; y, por otra parte, extendiendo a su antojo la palabra invencible, al punto que, para ser sinceros, deberían decir que los pecados de ignorancia nunca son pecados formales, sino sólo pecados materiales».[8]

He querido referir todo esto no sólo para procurar una breve y buena instrucción sobre una materia muy difícil e importante, sino también para dar a conocer que nuestro Gregorio de Rimini no era amigo de rodeos ni escapatorias. Penetraba hasta el fondo de un dogma, descubría las más estrictas consecuencias de un principio y las admitía audazmente, sin

7. *Ibidem*, 242.
8. *Ibidem*, 243-244.

buscar expresiones equívocas o atenuadas. No lo digo como condena de aquellos que tratan de endulzar lo que les parece que puede asustar al lector. Tal vez lo hagan con buena intención; hay materias tan difíciles y enmarañadas que resulta permisible cambiar de vez en cuando de ruta al explicarlas. La cuestión de los pecados de ignorancia es una de ellas; está rodeada de precipicios a derecha e izquierda. No es muy sorprendente, por tanto, que quienes van por un camino así a veces se desvíen o retrocedan. Aceptan algo y luego lo combaten ellos mismos; dan con una mano lo que retoman con la otra. «Aceptarán que toda ignorancia invencible, tanto del hecho como del derecho, disculpa»,[9] y después alegarán una infinidad de ejemplos tomados de la Escritura para mostrar que los pecados por ignorancia no tienen excusa; el resultado necesario de sus menciones de ejemplos será o que la ignorancia de los deberes morales no fue jamás invencible, o que, aun siendo invencible, no excusa al pecador. Seguid bien todas sus pruebas: descubriréis que, tras haber supuesto que la ignorancia del derecho y la ignorancia del hecho sólo son criminales cuando no son invencibles,[10] no dejan, hablando propiamente, caso alguno en que esta ignorancia sea invencible,[11] pues quieren que sea superable por referencia a la Pasión de Jesucristo,[12] incluso cuando nunca se haya oído hablar de ella. Pretenden que si un salvaje de América ignora los hechos contenidos en el Nuevo Testamento, es por culpa suya, por no haberse puesto en una disposición tal que convidara a Dios a revelarle los misterios de la salvación, y por haberse hecho indigno de este favor celeste. Planteadles esta pregunta: ¿podía tener estas buenas disposiciones de que habláis?, ¿podía hacer buen uso de las luces naturales? Os responderán que podía, de haberlo querido. Pero ¿podía quererlo?, seguiréis preguntando. Creo que os responderán que no, pero que se trata sólo de

9. Véase el prefacio del suplemento del *Commentaire philosophique sur «Contrainsles d'entrer»*, fol. 4 v. s.

10. Véanse las *Réflexions de M. Saurin sur les droits de la conscience*, p. 16.

11. Es decir, en cuanto a los artículos de derecho y de hecho que conciernen a la religión.

12. Saurin, *Réflexions sur les droits de la conscience*, p. 15.

«una impotencia moral que no es otra cosa que la mala disposición de su voluntad»[13] y una consecuencia de la corrupción en la que nacen los hijos de Adán. Es, en el fondo, el mismo dogma de nuestro Gregorio, y parece que más valdría decir con toda claridad, como hace él, que la ignorancia invencible no excusa por cuanto procede del pecado original y es un castigo por éste. Es cierto que esta doctrina presenta algunos inconvenientes, pues parece que de modo gradual conduce hasta esta tesis: «Ni el frenesí ni la demencia son disculpas, dado que no hay que excluirlos del número de males introducidos por el pecado y que sirven como castigo por él». Pero ¿no incurre también en numerosos inconvenientes la primera opinión recogida por el señor Arnauld?[14] ¿Se trata de optar entre una opinión exenta de dificultades y otra llena de ellas? ¿No se trata de optar entre dos extremos, el uno contrario a las nociones filosóficas y el otro a las hipótesis teológicas?

B. *Enseñaba que Dios puede mentir o engañar.*

El señor Descartes establecía como fundamento único de la ciencia humana el convencimiento que debemos tener de que Dios no puede ser ni engañado ni engañador. Le objetaron que, según Gregorio de Rimini y otros escolásticos, Dios puede afirmar cosas contrarias a su pensamiento y a sus decretos,[15] como cuando hizo predicar que Nínive perecería en cuarenta días. Si endureció y cegó al faraón, si envió a algunos profetas el espíritu de la mentira, ¿cómo sabéis, le preguntaron al señor Descartes, que no puede seducirnos? ¿No puede proceder con nosotros como un médico con sus enfermos y como un padre con sus hijos? A tales personas se las engaña con gran frecuencia, sabiamente y por su provecho. ¿Tendríamos fuerza suficiente para contemplar la verdad si Dios nos la presentara completamente desnuda? «Pues si Dios nos mostrase la verdad desnuda, ¿qué ojos, qué agudeza de espíritu tendría

13. *Ibidem*, p. 16.
14. Véanse las *Difficultés proposées à M. Stéyaert*, IX, 244 s.
15. Véanse las *Obiectiones secundae contra Meditationes Cartesii*, p. 66.

fuerza bastante para soportarla?»[16] La respuesta del señor Descartes fue que hay que distinguir entre las maneras de hablar de Dios que se adaptan al alcance del hombre y a las verdades relativas al género humano, y las maneras de hablar que se refieren a las verdades absolutas.[17] Las primeras son frecuentes en la Escritura, pero las últimas deben ser las de los filósofos. El endurecimiento del faraón y cosas semejantes no indican un efecto positivo de Dios; se trataba solamente de una privación de gracia. Está claro, añadió, que yo no tomaba en cuenta las mentiras consistentes en palabras, sino la malicia interior y formal que se encuentra en el engaño. El decreto contra Nínive era sólo conminatorio y dependía de una condición. No censuro, sin embargo, continuó,[18] a quienes dicen que Dios puede, a través de sus profetas, hacer anunciar mentiras exentas de toda malicia de engaño, semejantes a las de los médicos, que para curar a sus enfermos les hacen creer falsedades. Más aún, confieso que el instinto natural que nos ha sido dado por Dios a veces nos engaña realmente, pues la naturaleza que Dios nos ha concedido para la conservación de nuestro cuerpo empuja positivamente a los hidrópicos a hacer una cosa que les es perjudicial, es decir, a beber; pero he expuesto en mi sexta meditación cómo puede acordarse esto con la bondad o con la *veracidad* de Dios.

Digamos de paso que esta respuesta del señor Descartes no impide que la objeción resulte victoriosa; en efecto, cuando uno se ve obligado a admitir que una máxima general, dada como fundamento de un dogma cierto y demostrativo, sufre

16. *Ibidem* [trad., ligeramente modificada, de V. Peña, Madrid, Alfaguara, 1977].

17. Véase la *Réponse de M. Descartes aux secondes objections*, pp. 75-76.

18. «Nolim tamen reprehendere illos qui concedunt Deum per prophetas verbale aliquod mendacium (qualia sunt illa medicorum, quibus aegrotos decipiunt ut ipsos curent, hoc est in quo desit omnia malitia decetionis) proferre posse. Quinimo etiam, quod maius est, ab ipso naturali instinctu, qui nobis a Deo tributus est, interdum nos realiter falli videmus, ut cum hydropicus sitit», etc., *ibidem*, p. 76. Nótese que el señor Vogelsang (*Necessaria responsio ad praefationem Ludovici Wolzogii*, II, 59 s.) protesta con terrible fuerza contra este pasaje del señor Descartes, como si constituyera la ruina de la Escritura e incluso de todo el sistema cartesiano.

muchas excepciones, se la quebranta a tal punto que ya no es capaz de fijar nuestras incertezas, y no hay caso en el que un escéptico no pueda emplear la distinción del señor Descartes. Si yo fuera engañado, dirá, por las ideas que me representan la materia como una substancia extensa, se trataría de un engaño desprovisto de cualquier malicia, quizá incluso provechoso en el estado en que me encuentro, que en ciertos aspectos es un verdadero estado de infancia o de enfermedad en cuanto que mi alma está unida al cuerpo. La mentira verbal no es mejor que la mentira de idea, y no puede separarse de ella; pues si se habla es para provocar ideas en el espíritu de quienes escuchan; ¿y no puedo suponer que las ideas de todas las clases se refieren no a las verdades absolutas, sino a las verdades relativas al género humano?

Digamos, también de paso, que en la Escritura hay ciertos hechos y frases que desmontarán siempre las máquinas de los mayores metafísicos. Tenemos aquí un ejemplo de esto. Ved cómo el señor Descartes fue derrotado hasta la ruina por la hipótesis que Gregorio de Rimini pretendía fundar sobre la Escritura. Podemos fácilmente conjeturar que su sorpresa fue grande cuando se dio cuenta de que el rayo que caía sobre su obra procedía del lugar de donde menos lo temía. Creía haber construido sobre la roca a cal y canto, ya que su edificio descansaba en la infalibilidad de Dios. Sin duda, se había prometido la aprobación de los teólogos en cuanto a esta parte fundamental de su hipótesis; y estaba seguro, por lo menos, de que no lo combatirían con pasajes de la Escritura. Sin embargo, la tormenta se abatió sobre él por ese lado, y fue una tempestad tan fuerte que se vio forzado a doblegarse y a retroceder. ¡Tan vanos son los pensamientos y las esperanzas del hombre! Pero nos sorprende, a su vez, que el señor Descartes resistiera tan poco a este ataque. La facilidad con que cedió es una prueba de que carecía de todo conocimiento de los libros de teología. De haber estado avezado en su lectura, habría conocido un buen número de explicaciones y soluciones a los pasajes de la Escritura en los que Gregorio de Rimini se basaba, y habría dispuesto de un método de discusión que lo habría sacado del apuro. Algunos me responderán abiertamente que me engaño,

y que apenas podría haberse adaptado a este método, dado que su plan era no servirse más que de razones evidentes y preferir siempre lo más claro a lo menos claro; ahora bien, las tesis de la Escritura que se le objetaban son infinitamente más claras que las soluciones y glosas de los comentadores; he aquí por qué rindió tan pronto las armas. Si me hacen esta objeción, sabré cómo replicar; afirmo aquí, por anticipado, que, en cualquier caso, este gran filósofo debería haber insistido más sobre la naturaleza de las expresiones empleadas por los escritores sagrados para adaptarse a las posibilidades del pueblo. Al ser el espíritu popular incapaz de elevarse hasta la sublimidad del Ser supremamente perfecto, fue preciso que los profetas bajaran a Dios hasta el hombre y le hicieran balbucear con nosotros como una nodriza balbucea con el niño que amamanta. De ahí proceden tantas expresiones de la Escritura que manifiestan que Dios se arrepiente, se enfada, quiere informarse de si una cosa ha sucedido, cambiará de intención si el hombre le obedece o no le obedece, y mil cosas más de esta naturaleza, incompatibles con la soberana perfección. El señor Descartes no ha olvidado exponer la diferencia que hay entre este lenguaje y el de un verdadero metafísico; pero ha pasado por este punto con demasiada ligereza y se ha privado de toda la ventaja que cabía obtener, pues no ha dejado de tender la mano a la pretensión de Gregorio de Rimini. Es esto lo que no debía hacer; había que decir constante e invariablemente que los pasajes de la Escritura que afirman que Dios a veces engaña jamás deben ser entendidos en sentido liberal, y deben ser explicados como los que le atribuyen arrepentimiento o cualquier otra cualidad humana. Habría debido extenderse en la explicación de que un filósofo no ha de tomar en consideración tales momentos de la palabra de Dios, cuando se trata de representar las grandezas del Ser soberano. El señor Régis se ha dado cuenta muy bien de este deber:

Quiero establecer como máxima –dice– que cuando quiera hablar de Dios con exactitud, no deberé consultarme a mí mismo ni hablar al modo habitual, sino elevarme en espíritu por encima de todas las criaturas, para consultar la idea vasta e inmensa del Ser in-

finitamente perfecto; de suerte que me permitirán decir, en un tratado de moral, que Dios *se ha arrepentido, se ha encolerizado*, etc., pero estas expresiones u otras semejantes no me serán permitidas en un tratado puramente metafísico, en el que hay que hablar con exactitud.[19]

Recordemos que si la Escritura con mucha frecuencia representa a Dios por medio de ideas populares y, por consiguiente, muy falsas, para adaptarse al alcance de los espíritus a quienes Dios ha destinado la revelación, en otros momentos nos proporciona el correctivo del que cabe tener necesidad, quiero decir, la descripción del Ser infinito en su majestad inmutable e infinitamente perfecta.

c. *Se produjo un gran clamor en Holanda contra un ministro que había dicho eso mismo pero con restricciones que desvanecían todo el mal.*

Hablo del señor De Wolzogue. Era profesor y ministro de la iglesia valona de Utrecht en 1666, cuando vio aparecer una obra titulada *Philosophia S. Scripturae interpres, exercitatio paradoxa.** Los teólogos ortodoxos la encontraron perniciosa y peor que sociniana. El señor De Wolzogue fue uno de los que la refutaron, pero lo hizo bajo unos auspicios tan poco favorables que se produjo un clamor contra su refutación[20] tanto o más fuerte que contra el propio libro refutado. He aquí una de las cosas que chocaron más; la refiero según la versión del autor:[21]

Se sigue, en tercer lugar, que pruebo que Dios no tiene voluntad alguna de engañar a nadie. De hecho, no es necesario un gran esfuerzo para probarlo. Es suficiente que Dios haya dicho una cosa

19. Régis, *Système de philosophie*, I, 168, Lyon, 1691, *in-12°*.
20. Se titula *De Scripturarum interprete adversus exercitatorem paradoxum libri duo*, y se imprimió en 1667.
21. La versión latina está en la p. 24 de su libro, en la primera edición, y en la p. 11 de la segunda.

* De Ludobicus Meyer.

para hacernos comprender que no quiere engañar. Digo que no quiere engañar para que nadie crea que no podría si quisiera. En efecto, tal como a cualquiera que intente engañar a otro, se le considera en cierto modo por encima de él en esto, y superior por la destreza de su espíritu, por la fuerza o por la facultad que sea, y en vista de que tanto la sabiduría de Dios como su potencia y sus restantes atributos son infinitos, ¿quién no se da cuenta de que las criaturas, aun las más perfectas, pueden ser inducidas a error por el creador infinito, puesto que, por el hecho mismo de ser criaturas, son finitas? Pero niego, sin embargo, que quiera hacerlo. Pues, apenas alcanzamos a comprender esta voluntad de engañar, advertimos que o le acompaña cierta malicia, mediante la que intentamos embaucar a quien no estamos seguros de poder atacar sin astucia y sin embuste, o que se da alguna debilidad de espíritu, que plantea la duda de si uno alcanzaría el poder sin ello. Ambas cosas indican una gran imperfección; hay que alejarlas enteramente de aquel que consideramos muy perfecto por cuanto confluyen en su persona todas las perfecciones imaginables.[22]

Quienes escribieron contra el señor De Wolzogue armaron mucho jaleo con motivo de esta proposición: «Dios podría engañar si quisiera».[23] Lo cierto es que suena mal y que, pese a la explicación que insertó el autor para reconducirla a la doctrina habitual de los teólogos ortodoxos –que es imposible que Dios engañe–, mejor habría sido abstenerse de unas palabras chocantes que, en el fondo, en nada servían al asunto; se trataba sólo de un paréntesis por completo inútil. Me parece que, actuando a sangre fría, la censura se habría limitado a esto, a menos que tal vez alguien hubiera añadido esta crítica: un autor que parece adherirse tanto al señor Descartes no debe dar ningún rodeo para decir que Dios no puede engañar. Lo debe decir en tres palabras y no mediante desvíos que requieran análisis. Quienes se expresan así: «Los reprobados podrían amar a

22. Wolzogue, *Apologie pour le synode de Naerden*, IV, 160.
23. Véase Van der Wacyen, *Pro vera et genuina reformatorum sententia, praesertim in negotio de interprete Scripturae*, p. 19; Vogelsang, *Necessaria responsio ad praefationem Ludovici Wolzogii*, p. 61, y muchos más.

Dios si quisieran, pero su corrupción es tan grande que no pueden querer amar a Dios», dicen, en el fondo, lo mismo que quienes asumen rotundamente que es imposible que los reprobados amen a Dios. Esta última proposición, siendo más breve, es preferible a la otra. Del mismo modo, dado que es más breve decir «Dios no puede engañar» que decir «podría engañar si quisiera, pero su santidad es tan grande que no puede hacerlo», ¿para qué se entretenía el señor De Wolzogue buscando tantos rodeos y ambages? En cualquier caso, es más razonable sorprenderse de que la crítica no se haya reducido a este punto, que ver cómo el señor De Labadie, que, en nombre de la iglesia valona de Middelbourg, hizo un proceso formal al señor De Wolzogue ante el sínodo valón, se atrevió a acusarlo de herejía por haber dicho que Dios no podía querer engañarnos.

El señor De Labadie me ha objetado, en su escrito en latín, como un error contrario a la Escritura, no mi afirmación de que Dios podría engañarnos si quisiera, sino lo que añado de que Dios no puede querer engañarnos. Me acusa de no haber dicho lo suficiente y sostiene que Dios quiere y puede engañar. Me objeta la Escritura misma y pregunta: «¿Qué dirá Wolzogue de esa historia que se nos cuenta en el capítulo 22 del primer libro de los Reyes, y sobre todo de esas palabras del versículo 22? Y el Eterno dijo: «Tú lo inducirás, e incluso lo llevarás a término. Sal y hazlo así». Ahora, pues, he aquí que el Eterno ha puesto un espíritu mentiroso en la boca de todos esos profetas tuyos, y el Eterno ha decretado mal contra ti. Cuando Dios quiso y ordenó que Acab fuera seducido, y puso un espíritu mentiroso (pues así es como hablan Jonius y Tremelius), ¿debe ser acusado en modo alguno de debilidad de espíritu o de malicia?».[24]

Véase la nota.[25] Citemos asimismo un pasaje que nos mostrará que esta temeridad de Labadie no chocó a los adversarios del señor De Wolzogue. Es un pasaje muy largo, pero dado

24. Wolzogue, *Apologie pour le synode de Naerden*, IV, 154-155.
25. Nótese que el señor De Wolzogue observa enseguida que advirtió al señor De Labadie en el sínodo de Naerden de esta equivocación, y después, añade, se ha corregido al darse cuenta de que era una impiedad decir que Dios quiere engañar y engaña efectivamente a los hombres.

que contiene una doctrina que desarrolla sólidamente la proposición censurada, nadie encontrará extraño que lo recoja. Sirve a la instrucción del lector en cuanto al hecho y al derecho. He aquí, pues, lo que el señor De Wolzogue expone en el prólogo de una colección de *Juicios* que dio a la imprenta en 1669.[26]

La principal objeción,[27] y la que produce más escándalo, es que haya dicho que Dios puede engañar si quiere. Pues a partir de ahí parece que quiera sostener que Dios es capaz de engañar. Pero creo que nada hay tan inocente como lo que he dicho, y que quien desee tomarse el trabajo de examinarlo bien, lo hallará muy ortodoxo. Pues en caso de encontrar algo censurable, debe ser en el sentido o en las palabras. En lo que concierne al sentido, afirmo que es imposible que Dios engañe nunca, como es imposible que mienta o que reniegue de sí mismo. Lo digo expresamente en varios lugares de mi libro; hago de ello el fundamento de toda mi discusión, y considero esta verdad tan importante que creo que sin ella no podemos poseer seguridad alguna ni de las otras cosas del mundo ni de nuestra salvación. No obstante, para explicar la naturaleza del engaño, distingo la voluntad de engañar de las cualidades necesarias para ejecutar ese engaño. La voluntad de engañar es siempre criminal y contiene propiamente cuanto hay de imperfección en el engaño; pero las cualidades que podrían servir para ejecutar ese engaño son buenas e incluyen siempre alguna perfección.[28] Vamos a representarnos dos hombres: uno de ellos estúpido y malicioso, el otro virtuoso y hábil. Puede decirse del primero que, teniendo el deseo de engañar a alguien, no posee ingenio para ello: no le falta la voluntad sino el poder. Diremos lo contrario del segundo: que posee ingenio de sobras para embaucar a los simples, pero es un hombre demasiado honesto para hacerlo. Si ahora aplicamos esto a Dios, es muy cierto que carece de

26. Es decir, *Jugements des plusieurs professeurs et docteurs en théologie, qui prononcent orthodoxe le livre de Louis de Wolzogue*, de *l'Interprète de l'Écriture*.

27. Wolzogue, prólogo de los *Jugements*, etc.

28. Compárese con esto lo que he dicho en la observación A del artículo «Rangouze».

la voluntad de engañar: no puede tenerla; siendo la perfección misma, es demasiado perfecto para ello. Pero en cuanto a las cualidades que se requieren para ejecutar un engaño, como ciencia y poder, no cabe duda de que Dios las posee. No es que Dios pueda emplear alguna vez su ciencia y poder para ejecutar un engaño, pues esto siempre presupondría voluntad de engañar, pero posee, no obstante, la ciencia y el poder requeridos para llevarlo a cabo. Y en este sentido afirmo que Dios puede engañar si quiere, pero que no puede quererlo; es decir, que Dios no puede engañar, no por algún defecto de ciencia o poder, sino por la perfección de su voluntad. De manera que las palabras *Dios puede engañar si quiere*, deben ser parafraseadas de este modo: Dios posee todas las cualidades necesarias para ejecutar un engaño –ciencia, poder, constancia y cuanto pueda servir para ejecutar cualquier propósito de engaño si tuviera esa voluntad–, pero le es imposible tener esa voluntad de engañar, y le es imposible asimismo querer emplear su potencia para la ejecución de un engaño; de donde concluyo que le es imposible engañar. Esto no significa otra cosa sino que Dios es todopoderoso y omnisciente. ¿Y quién lo negará? Pero acaso me digan que tales palabras son algo rudas. Aunque fuera así, esto no puede constituir un crimen tan grande como para armar semejante jaleo. Si se eliminaran todas las palabras rudas y chocantes de los libros de nuestros teólogos, cuántas tachaduras haríamos. El mismo Calvino no quedaría exento de censura en el tema de la predestinación. Pero, en el que discutimos aquí, sostengo que la Escritura dice más que yo. Dice en el primer libro de los Reyes, capítulo 22, «que el Eterno puso un espíritu mentiroso en la boca de los falsos profetas». En el capítulo 20 de Jeremías 7: «Oh Eterno, tú me has engañado y yo he sido engañado». Pues así es como la Biblia inglesa lo ha traducido. ¿Y no nos expone nuestra versión de Ezequiel 14:9 estas mismas palabras?: «Si sucede que el profeta sea seducido y profiera alguna palabra, yo, el Eterno, habré seducido a ese profeta». ¿He afirmado yo algo que parezca de entrada tan extraño como eso? Con todo, no ignoro el sentido que se da a esos pasajes; pero también quisiera que se admitiera el que doy yo a mi libro sin acusarme de esa apariencia de rudeza que se halla en las palabras. Y, lo que es asombroso, el señor De Labadie ha sostenido que

Dios puede engañar, quiere engañar, ha engañado. Me acusa de no haber dicho lo suficiente diciendo que Dios puede engañar si quiere, pero que no puede querer –y ninguno de nuestros celadores le reprende.

Esta explicación del señor Wolzogue no contentó a sus adversarios. El señor Vogelsang la refutó con toda suerte de manifestaciones de indignación y desprecio. Y observó entre otras cosas que es patente que el señor Descartes robó a los escolásticos la distinción entre el poder de engañar y la voluntad de engañar, de modo que ese poder fuera una especie de perfección, al tiempo que la voluntad de engañar es un defecto. Quiere que el señor Descartes haya perseguido la gloria del descubrimiento desenterrando las basuras de los escolásticos;[29] y alega un pasaje del capítulo V del cuarto libro de los *Tópicos* de Aristóteles, donde se dice que en Dios y en el hombre honesto se halla la facultad de hacer el mal moral. Alega también unas palabras de Tomás de Aquino que sirven de explicación a ese lugar de Aristóteles:

Dios no puede pecar precisamente porque es omnipotente. Y aunque dice el Filósofo que Dios y el hombre estudioso (*el hombre honesto*) pueden hacer cosas malas, esto se ha de entender, o bien bajo una condición cuyo antecedente sea imposible, como si, verbigracia, dijéramos que Dios puede hacer cosas malas si quisiera –pues nada se opone a que sea verdadera una proposición condicional cuyo antecedente y consecuente son imposibles, como ésta, por ejemplo: si el hombre es asno, tiene cuatro patas–; o bien entender que Dios puede hacer cosas que ahora parecen malas y que, sin embargo, serían buenas si Él las hiciese; o, por último, pensar que habla acomodándose a la opi-

29. «Descartes acostumbra a elegir con frecuencia, de entre los más corrompidos filósofos antiguos y de entre las heces de los más ineptos escolásticos, principalmente los excrementos más repugnantes, al objeto de llevarse, ansioso de la pequeña gloria de una sutileza insólita, los méritos de opiniones gastadas y sepultadas en el olvido», Reiner Vogelsang (Vianensis V. D. M. et S. S. theologiae professor in ecclesia et gymnasio Sylvaducensi), *Necessaria responsio ad praefactionem Ludovici Wolzogii*, p. 49.

nión común entre los gentiles, quienes admitían que los hombres se transforman en dioses, como Júpiter o Mercurio.[30]

Sostiene que Tomás de Aquino hace el ridículo queriendo dar algún color a este pensamiento de Aristóteles; le regaña cruelmente. Sólo referiré lo que dice sobre el último punto:

Porque en último lugar divaga que Aristóteles acaso hablara así «acomodándose la opinión común de los gentiles, quienes admitían que los hombres se transforman en dioses, como Júpiter o Mercurio»; ¡qué frívolo es esto! En realidad, según la común opinión de los gentiles, los dioses poseían no sólo la facultad de perpetrar maldades o infamias, sino también una voluntad por entero resuelta a ello. Razón por la que sus poetas cantaron ante el vulgo los hurtos, las imposturas, las riñas y peleas, los rencores por odios mutuos, las pasiones y los adulterios de los dioses. Lo cual es claramente contrario a la intención y al espíritu del Filósofo, que elimina totalmente de Dios la voluntad de perpetrar maldades, aunque le conceda la facultad de hacer el mal.[31]

Añade otros pasajes de la Escritura a los alegados por el señor De Wolzogue,[32] y muestra cómo deben interpretarse.[33]

30. Tomás de Aquino, q. XXV, art. III, en Vogelsang, *ibidem*, p. 51 [trad. de R. Suárez, Madrid, Ed. Católica, 1947. El paréntesis es una aclaración de Bayle].
31. Vogelsang, *ibidem*, p. 52.
32. *Ibidem*, p. 69.
33. Nótese que el sínodo de Wallon declaró ortodoxo el libro del señor De Wolzogue.

Rorario

RORARIO (Jerónimo), nuncio de Clemente VII en la corte de Ferdinando, rey de Hungría,[a] compuso una obra que merece ser leída. En ella trata de mostrar no sólo que las bestias son animales racionales, sino también que se valen de la razón mejor que el hombre. La ocasión que lo condujo a hacer este libro es curiosa y por completo singular. Había asistido a una conversación en la que un hombre docto había dicho que Carlos V no igualaba a los Otones ni a Federico Barbarroja. No hizo falta más para que Rorario sacara la conclusión de que las bestias son más razonables que el hombre, y acto seguido empezó a componer un tratado sobre el tema. (A) Esto sucedió en el momento que Carlos V hacía la guerra a la liga de Esmalcalda. El libro no está mal escrito y contiene un gran número de hechos singulares sobre la industria de las bestias y la malicia del hombre. Los que atañen a la habilidad de los animales ponen en apuros tanto a los seguidores de Descartes como a los de Aristóteles: (B) aquéllos niegan que las bestias posean un alma; éstos afirman que la que tienen está dotada de sentimiento, memoria y pasiones, pero no de razón. Es una pena que el parecer del señor Descartes sea tan difícil de defender y esté tan alejado de lo verosímil, pues, por lo demás, es muy favorable a la verdadera fe, (C) única razón que impide a algunas personas separarse de él. No está sujeto a las consecuencias muy peligrosas de la opinión común. Hace mucho tiempo que se viene sosteniendo que el alma de las bestias es racional. (D) Los filósofos de la Escuela se equivocan grandemente si están convencidos de que, rechazando esto, evitan las consecuencias enojosas de la opinión que atribuye el alma sensitiva a las bestias. (E) Tales señores no carecen de distinciones ni de excepciones ni de audacia para deci-

a. Rorario, *Quod animalia bruta ratione utantur melius homine*, I, 57, Amsterdam, 1654.

dir que los actos de esta alma no pasan nunca de ciertos límites que ellos les prescriben, pero esta verborrea confusa e impenetrable no tiene utilidad alguna para establecer una diferencia específica entre el alma humana y aquella otra, (F) y no parece en absoluto que sean capaces de inventar nunca una explicación mejor que cuanto hasta ahora han alegado. El autor que ha refutado mejor al señor Descartes acerca del alma de las bestias, nos habría complacido mucho si hubiera podido limpiar la doctrina común. (G) El señor Leibniz, uno de los mayores ingenios de Europa, buen conocedor de estas dificultades, ha presentado propuestas que merecen ser cultivadas. (H) Diré algo sobre ello, aunque no sea más que para señalar mis dudas. Pero, volviendo a Rorario, no creo equivocarme si estoy convencido de que era natural de Pordenone, en Italia. (I) Me gustaría haber leído el alegato que compuso a favor de las ratas.[b] Se imprimió en el país de los grisones, en 1548. Algo semejante se halla en los escritos del presidente Chassanée.[c] Acabaremos de dar aquí la compilación cuya parte principal se ha visto en el artículo sobre Pereira.[d]

Me he enterado por distintos canales de que muchas personas con gusto por la historia de las opiniones han aprobado las compilaciones que he publicado en las notas de este artículo. Incluso han manifestado que agradaría que publicase más, si llegaran otras nuevas a mis manos. Esto me lleva a tomar la libertad de incluir aquí algunos suplementos, (K) pese a que no ignoro que muchos lectores apenas se van a cuidar de ellos y los van a llamar excrecencias. No tendrán motivos para dar tal nombre a las observaciones que quiero hacer sobre las reflexiones del señor Leibniz (L) que hemos visto en el periódico del señor Basnage; estas observaciones, en efecto, son una continuación natural y necesaria de uno de los pasajes de la primera edición de este artículo. Espero que sirvan de ocasión para desarrollar una materia tan difícil como importante.

b. *Oratio pro muribus, adversus Nicolai Bostii edictum*, Augustae Rheticae, en Phil. Ulhard, Draunius, *Biblioth.*, p. 1093.

c. Véase M. de Thou, VI, 126.

d. Véase la observación D.

OBSERVACIONES

A. *Empezó a componer un tratado sobre el tema.*

Encabezando esta obra figuran dos epístolas dedicatorias: una al obispo de Arras, datada el 1 de marzo de 1547; otra al cardenal Cristóforo Madruce, obispo de Trento. Este escrito permaneció sepultado cerca de cien años en las tinieblas de las bibliotecas. Finalmente Naudé lo hizo imprimir en Francia y lo dedicó a los señores Du Puy. Su epístola dedicatoria está datada en París el 9 de abril de 1645. Se ha reimpreso en Holanda más de una vez.[1] No sé por qué en el *Lindenius renovatus* lo han puesto entre los libros de medicina. Me acusarán, estoy seguro, de que a veces me proveo de pruebas sin necesidad, pero sería un error afirmarlo en lo que concierne a lo que he dicho sobre el motivo de esta obra de Rorario. Si no citara sus propias palabras, habría lugar para pensar que he inventado la idea de un escritor quimérico para divertir a mis lectores; pues ¿qué puede haber más grotesco que un hombre que si coge la pluma para poner al género humano por debajo de las bestias es sólo porque un sabio no ve bien que el emperador Carlos V aspire a la monarquía universal sin poseer las cualidades de un Otón el Grande o de un Federico Barbarroja? Es, por consiguiente, muy necesario que pruebe cuanto he dicho sobre esto.

Me encontraba, ilustrísimo príncipe –habla Rorario–, hace pocos días, en un lugar donde se conversaba sobre el César, y hubo un varón, por lo demás doctísimo, que dijo no entender qué olor exhalaba para intentar poner el orbe cristiano bajo su imperio, cuando apenas había en él algo que pudiera compararse con los Otones o con Federico Barbarroja. Confieso que me puso de mal humor que se postergase a un príncipe digno de ser inmortal a

1. Utilizo la edición de Amsterdam, 1654, *in-12°*.

quienes, por más insignes que fueran, ni reunidos todos en uno, alcanzarían la grandeza de éste. Y así me vino a la mente que a menudo los brutos usan la razón mejor que el hombre, y lo expuse en dos opúsculos.[2]

No se ha conformado con una sola declaración; había ya señalado esto en otra epístola dedicatoria.

Había escrito dos opúsculos en los que mostraba que los brutos a menudo usan la razón mejor que el hombre; y lo había hecho para rechazar la insolencia, o más bien la locura, de aquellos que no eran capaces de ver el esplendor de Carlos V, superior al de todos los emperadores.[3]

Leed el resto de esta epístola; encontraréis a un hombre predispuesto a favor de Carlos V y gran adulador. Muchos otros se le parecían y se le parecen.

B. *Los hechos que atañen a la habilidad de los animales ponen en apuros tanto a los seguidores de Descartes como a los de Aristóteles.*

Esto no requiere prueba en cuanto a los cartesianos: nadie ignora lo difícil que es explicar cómo meras máquinas pueden hacer lo que hacen los animales. Nos limitaremos, pues, a probar que el peripatetismo se encuentra en extremas dificultades para dar razón de tales conductas. Todo peripatético que oye decir que las bestias no son sino autómatas objeta al punto que un perro que haya sido golpeado por haberse lanzado sobre un plato de carne no lo tocará más cuando vea que su amo le amenaza con un bastón. Pero para mostrar que este fenómeno no puede ser explicado por quien lo propone, basta decir que si la acción del perro se acompaña de conocimiento, es del todo necesario que el perro razone: tiene que comparar el presente con el pasado y sacar de ahí una conclusión; tiene que acordarse de

2. Rorario, *Epistula dedicatoria ad Madrutium cardinalem.*
3. Rorario, *Epistula dedicatoria ad episcopum Atrebatensem.*

los golpes que le han dado y de por qué los ha recibido; tiene que saber que, si se abalanzara sobre el plato de carne que conmueve sus sentidos, repetiría la acción por la cual lo han golpeado; y tiene que concluir que, para evitar nuevos golpes de bastón, ha de abstenerse de esa carne. ¿No es esto un verdadero razonamiento? ¿Podéis explicar este hecho suponiendo sólo un alma que siente pero sin reflexión sobre sus actos, sin recuerdo, sin comparación de dos ideas, sin sacar conclusión alguna? Examinad bien los ejemplos compilados y objetadlos a los cartesianos:[4] hallaréis que prueban demasiado. Prueban, en efecto, que las bestias comparan el fin con los medios, y que en ciertas situaciones prefieren lo honesto a lo útil; en una palabra, que se guían por las reglas de la equidad y del reconocimiento. Rorario dice que ha habido caballos que han rehusado cubrir a su madre o que, tras haberlo hecho sin saberlo, engañados por los artificios de un mozo, se han arrojado a un precipicio al enterarse de lo sucedido.

Los testimonios de la literatura declaran que cierto pastor que no podía inducir a un caballo a que montara a su madre, concibió, con todo, dado que ambos eran de clase excelente, el engaño de taparle los ojos para que no la pudiera ver. Cuando le sacó la venda y el caballo se dio cuenta de que había cubierto a su propia madre, se dirigió hacia un precipicio y se arrojó a él como reo del crimen realizado. Esto se refiere a la virtud de un macho. También cabe referirse a la de la hembra: en el campo reatino una yegua, tras herir a un auriga autor de una infamia, se dio a sí misma idéntico fin.[5]

Lo que dice él, y lo que refieren otros, sobre el ardor con que ciertos perros se han esforzado en prestar un buen auxilio a su amo, en vengar su muerte, etc., son cosas absolutamente inex-

4. Véanse en Lipsio (*Epistola* L, cent. I, *Miscellanea*) muchas acciones sorprendentes de los elefantes. Esta carta es un comentario por medio de ejemplos de las palabras de Plinio que se citarán en la observación D. Véase acerca de los caballos el mismo Lipsio, *Epistola* LVI, cent. III, *ad Belgas*, y acerca de los perros, *Epistola* XLIV, cent. I, *ad Belgas*.

5. Rorario, II, 72.

plicables de acuerdo con la hipótesis de los aristotélicos. Así, toda su polémica contra los discípulos del señor Descartes es trabajo baldío; sólo se requiere la destreza de que se vale Pereira. Reconocéis, decía a sus adversarios,[6] que los animales hacen muchas cosas que se asemejan a lo que hace el alma razonable, y, pese a todo, pensáis que su alma no es racional. ¿Por qué, entonces, me prohibís afirmar que hacen muchas cosas semejantes a lo que hace el alma sensitiva, sin que su alma sea sensitiva? No me sorprende que el señor Descartes y sus seguidores no hayan invocado el pasaje del Código de Justiniano donde se dice que las bestias son incapaces de cometer injurias dado que no sienten.[7] Es manifiesto que la palabra *sensus*, en esta ley, debe tomarse por designio e inteligencia.

c. *El parecer del señor Descartes es muy favorable a la verdadera fe.*

Lo que lleva a los cartesianos a decir que las bestias son autómatas es que, según ellos, toda materia es incapaz de pensar. No se conforman con decir que sólo las substancias espirituales pueden hacer reflexiones y encadenar una larga serie de razonamientos; sostienen que todo pensamiento –llámese reflexión, meditación, progreso del principio a la consecuencia, o llámese sensación, imaginación, instinto– es de una naturaleza tal que ni la materia más sutil y perfecta es capaz de él, y que no puede encontrarse sino en las substancias incorpóreas. No hay hombre que no pueda convencerse, mediante este principio, de la inmortalidad de su alma: cada uno sabe que piensa y, por consiguiente, si razona de modo cartesiano, no puede dudar de que, por cuanto piensa, es distinto del cuerpo. De ahí se sigue que, a este respecto, es inmortal; la mortalidad, en efecto, consiste sólo en el hecho de estar compuesto de muchas partículas de materia que se separan unas de otras. Esto constituye una gran ventaja para la reli-

6. Véase el artículo «Pereira», cita de la nota 55.

7. «Nec enim potest animal iniuria fecisse quod sensu caret.» Véase Grotius, *Florum sparsio ad ius Iustinianeum*, p. 124, Amsterdam, 1643, *in-12°*.

gión, pero será casi imposible conservarla mediante razones filosóficas si se concede que las bestias poseen un alma material que perece con el cuerpo, un alma, digo, cuyas sensaciones y deseos son la causa de las acciones que les vemos hacer. Véase la observación F. La utilidad teológica de la opinión del señor Descartes acerca de las bestias autómatas no se limita a esto; alcanza hasta varios principios importantes, que no se podrían defender con cierta fuerza en caso de admitir el alma sensitiva en las bestias. Si San Agustín ha sostenido estos principios, pese a aceptar esta especie de alma en las bestias, y no ha encontrado difícil la relación de ambas cosas, ha sido más afortunado que sabio. «De los principios que examinó con cuidado y estableció con fuerza, se sigue manifiestamente *que las bestias no poseen alma*, tal como lo muestra Ambrosius Victor[8] en su sexto volumen sobre la filosofía cristiana.»[9] El autor que me proporciona estas palabras supone que «este santo doctor, *sabiendo* distinguir demasiado bien el alma del cuerpo para pensar que haya almas corporales, *admitía un alma espiritual en las bestias*».[10] Pero he aquí la muestra que nos da de los principios sostenidos por San Agustín, incompatibles con esta alma de las bestias.

Algunos de estos principios de San Agustín son: que lo que no ha pecado nunca no puede padecer ningún mal –pero, según él mismo, el dolor es el mayor de los males, y las bestias lo padecen–, que lo más noble no puede tener como fin lo menos noble –pero, según él, el alma de las bestias es espiritual y más noble que los cuerpos, y, con todo, aquélla no tiene otro fin que los cuerpos–, que lo que es espiritual es inmortal –y el alma de las bestias, aunque espiritual,

8. Es un pseudónimo que ha tomado un padre del Oratorio.
9. Malebranche, *Éclaircissements sur le VIe libre de la Recherche de la vérité*, pp. 380-381.
10. Es cierto, diga lo que diga el padre Malebranche, que San Agustín creyó que el alma de las bestias era sensitiva y corporal. «La vida de los brutos –dice en el cap. IV del *Conocimiento de la verdadera vida*– es espíritu vital constituido de aire y de sangre animal, pero sensible, dotado de memoria y carente de intelecto, que muere con la carne y se desvanece en el aire.» Véase también *De spiritu et anima*, XXIII.

está sujeta a la muerte–. Hay más principios semejantes en las obras de San Agustín que permiten concluir que las bestias carecen de un alma espiritual como la que admite en ellas.[11]

No estoy demasiado convencido de que San Agustín haya creído que el alma de las bestias es una substancia corporal; pero, en cualquier caso, el segundo principio que se nos presenta aquí como ejemplo es incompatible con la opinión del gran doctor. Lo que conoce, en efecto, es más noble que lo que no conoce; pero San Agustín atribuía por lo menos sentimiento al alma de las bestias; la creía, por tanto, mucho más noble que el cuerpo. Sostenía, pues, por un lado, que lo más noble no puede tener como fin lo menos noble, y, por otro, que el alma de las bestias, más noble que su cuerpo, no tenía otro fin que su cuerpo. Esto, diréis, importa poco a la religión. Os equivocáis, se os responderá; todas las pruebas del pecado original tomadas de las enfermedades y de la muerte a que están sujetos los niños pequeños caen, en efecto, por tierra desde el momento en que suponéis que las bestias sienten: están sujetas al dolor y a la muerte pese a que no han pecado nunca. Así, razonáis mal cuando decís: «Los niños pequeños sufren males y mueren; por tanto, son criminales», pues suponéis un falso principio, desmentido por la condición de las bestias, a saber, «que lo que no ha pecado nunca no puede padecer ningún mal». Se trata, con todo, de un principio de la máxima evidencia: emana de modo necesario de las ideas que tenemos sobre la justicia y la bondad de Dios, y es conforme al orden inmutable, a este orden del que Dios no se aparta, según concebimos claramente. El alma de las bestias confunde este orden y trastorna estas ideas tan distintas; hay que estar de acuerdo, pues, en que los autómatas del señor Descartes favorecen en extremo los principios según los que juzgamos sobre el ser infinito y mediante los que defendemos la ortodoxia. Leed lo que sigue.

11. Malebranche, *Éclaircissements sur le VIe libre de la Recherche de la vérité*, pp. 381, al margen.

En un principio se implica a la religión en esta causa[12] por la esperanza que han concebido los anticartesianos de arruinar así las máquinas del señor Descartes; pero es imposible exagerar el beneficio que han recibido de ello los seguidores de este filósofo. Creen haber mostrado, en efecto, que, si se otorga a las bestias un alma capaz de conocimiento, todas las pruebas naturales de la inmortalidad de nuestra alma quedan destruidas. Han mostrado que su opinión no tenía enemigos más obstinados que los impíos y epicúreos, y que la manera de causar más despecho a esos filósofos malvados es desarmarlos de todas las falsas razones que toman del alma de las bestias para concluir que entre ellas y nosotros sólo hay una diferencia del más al menos; es cosa segura que nadie persigue más que los impíos acercar las bestias a la perfección del hombre. De este modo, los seguidores del señor Descartes han involucrado la religión en sus intereses. Pero no se han conformado con esta razón. Se han alzado hasta la naturaleza de Dios para buscar en ella argumentos invencibles contra el conocimiento de las bestias, y puede decirse que han encontrado algunos bastante buenos. El autor de *La recherche de la vérité* ha difundido el plan en algunos lugares de sus obras. El padre Poisson, del Oratorio, ha tratado a fondo del que se funda en este principio de San Agustín: «Que siendo Dios justo, la miseria es una prueba necesaria del pecado». De ahí se sigue que las bestias, al no haber pecado, no están sometidas a la miseria; pero sí lo estarían si tuvieran sentimientos; por tanto, carecen de ellos.[13]

A continuación de estas palabras, hallaréis el extracto de un libro[14] donde se muestra que, si las bestias tienen un alma que conoce, «se sigue: 1) que Dios no se ama a sí mismo; 2) que no es constante; 3) que es cruel e injusto».[15] No se amaría a sí mismo porque habría creado «unas almas capaces de conocimiento y amor sin obligarlas a amarlo y a conocerlo»: las habría creado para permanecer en el estado de pecado; y por consi-

12. Es decir, en la disputa contra Descartes acerca del alma de las bestias.
13. *Nouvelles de la République des Lettres*, marzo de 1684, pp. 26-27.
14. Intitulado *La bête transformée en machine*. El autor se llama Darmanson.
15. *Nouvelles de la République des Lettres*, marzo de 1684, p. 23.

guiente las habría dispensado de la ley del orden, que es, sin embargo, la ley soberana e ineludible. El estado de pecado consiste en detenerse en las criaturas como último fin; es lo que hacen las almas de las bestias, según la opinión común. Siguiendo esta misma opinión, estas almas vuelven a la nada cuando las bestias cesan de vivir: ¿dónde está, pues, la constancia de Dios? Crea almas y enseguida las aniquila. Ni siquiera respecto a la materia actúa así: no la destruye jamás; conserva, pues, las substancias menos perfectas y destruye las más perfectas. ¿Es esto propio de un agente sabio? El alma de las bestias no ha pecado, y está, no obstante, sujeta al dolor y a la miseria; está sometida a todos los deseos desordenados de la criatura que ha pecado. ¿De qué manera tratamos a las bestias? Hacemos que se despedacen entre ellas para nuestro placer; las degollamos para alimentarnos; hurgamos en sus entrañas estando vivas para satisfacer nuestra curiosidad, y todo esto lo hacemos consecuentemente con el imperio que Dios nos da sobre ellas. ¡Qué desorden que la criatura inocente esté sometida a todos los caprichos de la criatura criminal! Ningún casuista cree que sea pecado hacer luchar toros contra dogos, etc., y valerse de mil artimañas y violencias en la caza y en la pesca para destruir a los animales, o divertirse matando moscas, como hacía Domiciano. ¿No hay crueldad e injusticia en someter el alma inocente a tantas desdichas? Todas estas dificultades se desvanecen por medio de la opinión del señor Descartes. Voy a dar la lista de algunas obras que se han publicado a favor de este parecer.

Un prefacio del señor Schuyl: encabeza su traducción latina de *El hombre* del señor Descartes. Un tratado de Antoine le Grand,[16] *De carentia sensus et cognitionis in brutis*. Una carta del señor De Cordemoy *a un docto religioso de la compañía de Jesús*, impresa en 1668.[17] El *Tratado sobre el alma de las bestias*, que se imprimió en Lyon en 1676, cuyo autor es un clérigo

16. Véase, acerca de este autor, el libro *De scriptis adespotis* de Deckherrus, pp. 321, 387, 1686. En una de las cartas del señor Arnauld al padre Malebranche se dice que Antoine Le Grand es un religioso de San Francisco.

17. Esta carta apareció anónima, pero me entero por el señor Baillet, *Vie de Descartes*, II, 544, de que el señor De Cordemoy es su autor.

de Ambrun llamado Dilly. Las *Conversaciones sobre la filosofía* del señor Rohault. Las notas del padre Poisson sobre el *Método* del señor Descartes. El *Brutum cartesianum* de Arnold Guelincx. Es una obra póstuma que publicó en 1688 el señor Langenhert, buen cartesiano, pero no en lo que concierne al alma de las bestias,[18] aunque haya ordenado geométricamente las razones que prueban que las bestias no sienten. Muchos seguidores del señor Descartes se ubican aquí. Lo abandonan en cuanto a la opinión de los autómatas; el señor Craanen, profesor de filosofía y, después, de medicina en Leyden, ha sido un celoso defensor de este filósofo, hasta el punto de sufrir por él, y –lo que es más admirable– hasta negarse a abandonarlo en lo tocante a la creencia de la glándula pineal, pero se burlaba de quienes dicen que las bestias no sienten. El señor Régis, uno de los más célebres cartesianos de hoy en día, no ha ido tan lejos; se ha conformado con decir que, «por más inclinación que pueda tener por dar a las bestias un alma distinta del cuerpo, prefiere suspender su juicio a este respecto».[19] Podría incluirse el libro del padre Pardies sobre el conocimiento de las bestias entre los que se han hecho a favor de la opinión del señor Descartes, pues en él las razones de los cartesianos se encuentran propuestas con mucha fuerza y refutadas muy débilmente. Creo, sin embargo, que no se descuidó en la segunda parte de su obra, y que hizo cuanto pudo para sostener la antigua opinión; pero, al haber hecho también cuanto podía para representar fielmente el lado bello de la nueva, ha dado lugar a que algunos sospechen que carecía de verdadero deseo de combatir al señor Descartes. Refiramos el juicio de uno de sus compañeros:

Nada más seductor que las exposiciones que hace el padre Pardies en su libro titulado *Sobre el conocimiento de las bestias*, en el cual, dándole al cartesianismo toda su fuerza en ese punto, llega casi a convencer a sus lectores de que no sólo no es necesaria el alma para andar, beber, comer o quejarse, sino tampoco para hablar, y

18. Véase el *Journal de Leipsic*, noviembre de 1688, p. 624.
19. Pierre Sylvain Régis, *Systeme de philosophie*, libro VII, parte II, p. 126 del tomo V, Lyon, 1691, *in-12°*.

para hablar tanto tiempo como un predicador en un sermón de una hora o un abogado en un alegato. Este libro ha hecho que su autor, entre los peripatéticos, pase por un prevaricador, cartesiano de corazón, pese a la mucha aplicación que dedica a refutar el cartesianismo en la segunda parte de su libro y a defender la filosofía antigua en el capítulo del alma de las bestias.[20]

D. *Hace mucho tiempo que se viene sosteniendo que el alma de las bestias es racional.*

Hubiera expuesto en las notas del artículo «Pereira» cuanto podía decir sobre esta materia, pero no he querido ser demasiado prolijo en ese lugar. Podemos contar a Estratón y Enesidemo entre quienes defendieron que el alma de las bestias es racional, pues enseñaban que el sentimiento no puede subsistir sin el entendimiento.[21]

Que lo mismo eran *aísthesin kai dianoían* –'la sensibilidad y el pensamiento'– fue la opinión tanto de Estratón el físico, discípulo de Teofrasto, como de Enesidemo, que escribió una introducción a Pirrón. De ambos nos da testimonio Sexto Empírico en *Adversus mathematicos.*

Vossius sin duda habría citado aquí a Plutarco, de haber recordado este pasaje:

También sobresale un discurso de Estratón el físico en el que demuestra que sin inteligencia no puede sentirse nada en absoluto.[22]

Se afirma que Parménides, Empédocles, Demócrito y Anaxágoras enseñaban que todas las bestias están dotadas de inteligencia.

De esta opinión por la cual se cree que las bestias están privadas de sentido, paso a otra según la cual, como decía Sexto Empírico:

20. *Suite du Voyage du monde de Descartes*, Amsterdam, 1696, pp. 9-10.
21. Vossius, *De origine et progressu idololatriae*, III, XLI, al inicio, 938-939.
22. Plutarco, *De solertia animalum*, 961a.

«Ningún animal está desprovisto de razón, sino que todos son capaces de inteligencia y ciencia». Esta opinión la atribuye Estobeo, en sus *Selecciones físicas*, a Parménides, Empédocles y Demócrito. También Anaxágoras se decantó a veces por la misma doctrina, como atestigua Aristóteles en *De anima* (I, 2), donde reconoce que aquél en más de un lugar afirma que la mente es la causa de cuanto se comporta bella y rectamente, pero añade que en otras partes enseña: «Lo mismo es la mente y el alma; la mente se encuentra en todos los animales, pequeños o grandes, viles o nobles».[23]

Dejo de lado la opinión, muy común en la Antigüedad, de que los cuerpos vivientes contenían un alma que era una porción del alma del mundo. Convengo en que la continuación natural de esta afirmación radica en decir que el alma de las bestias es de la misma naturaleza que la del hombre; pero esto no prueba que las bestias sean de hecho racionales. Podría sostenerse, en efecto, que las porciones del alma del mundo que se unen a ciertos cuerpos pierden la fuerza de razonar; y puesto que los partidarios del alma del mundo no enseñaban que el alma de las plantas fuera racional, habían de creer que su doctrina no comprometía a sostener que las bestias razonasen. No hablemos, pues, de esta opinión, aunque Virgilio la alegara como la mejor manera de explicar cuanto acababa de decir sobre las cualidades de las abejas.

> His quidam signis, atque haec exempla secuti,
> esse apibus partem divinae mentis, et haustus
> aethereos dixere: Deum namque ire per omnes
> terrasque, tractusque maris, coelumque profundum:
> hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
> quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas.
> Scilicet huc reddi deinde, ac resoluta referri
> omnia: nec morti esse locum; sed viva volare
> sideris in numerum, atque alto succedere caelo.[24]

23. Vossius, *De origine et progressu idololatriae*, III, XLI, al inicio, 940.
24. Virgilio, *Georgicae*, IV, 219 ss. ['Con estas señales y atendiendo a estos ejemplos afirmaron algunos que tenían las abejas una parte de la inteligencia di-

Más vale que hablemos de Filón, autor de un libro en el que defendía que las bestias son racionales, *De eo quod bruta animalia ratione sint praedita.*[25] En otro sitio me he referido al parecer de Galeno,[26] pero he aquí una prueba más precisa:

No está suficientemente claro si los animales llamados brutos carecen por entero de razón. Quizá, aunque no comparten en común con nosotros esa razón que se concibe junto con la voz, a la cual se denomina enunciativa, sí tengan en común con nosotros aquella que se recibe con el alma, a la cual se denomina razón sensitiva, si bien unos en mayor medida que otros.[27]

Pese a que Lactancio a veces declara que Dios no concedió la facultad racional a las bestias,[28] no deja de sostener, en el tratado *De ira Dei*, que las bestias imitan en todo, salvo en la religión, a los hombres y que participan en las ventajas de la especie humana. La diferencia sólo es de más o menos.

Tan sólo (el hombre) está instruido por la sabiduría para entender la religión, y ésta es la principal, si no la única diferencia, entre los hombres y los seres privados de palabra, pues las restantes cosas que parecen propias del hombre, si no son iguales en las bestias, por lo menos pueden parecer similares [...] ¿Qué hay tan propio del hombre como la razón y la previsión del futuro? Pues bien, algunos animales abren en sus madrigueras múltiples y dis-

---

vina y emanaciones celestiales: pues Dios se derrama por la tierra entera y por la extensión del mar y por las alturas del cielo; de él el ganado mayor y el menor, el hombre, las especies todas de las fieras y cualquier ser reciben al nacer el sutil aliento de la vida; a él, naturalmente, vuelven después y se restituyen los seres todos al cumplir su evolución; ni hay lugar para la muerte, sino que, vivos, vuelan al elemento sideral y penetran en las alturas del Empíreo', trad. de T. de la Ascensión Recio, Madrid, Gredos, 1990].

25. Eusebio, *Historia ecclesiastica*, II, XVIII, 59.

26. En el artículo «Pereira», cita de la nota 38.

27. Galeno, *Exhortatio ad artium liberalium studium*, al inicio, en Antoine Le Grand, *De carentia sensus*, p. 10.

28. «Pues no atribuyó esta vida racional a los restantes animales», Lactancio, *De opificio Dei*, II, 574.

tintas salidas para poder huir, si se presenta algún peligro, del asedio, lo cual no harían si no poseyeran inteligencia y pensamiento. Otros prevén el futuro.[29]

No por ello hay que creer que pretendan que el alma de las bestias es espiritual e inmortal, pues en aquel tiempo no se percibía con claridad la relación que hay entre pensamiento y espiritualidad. ¿No enseña Arnobio claramente que el alma humana es mortal por su naturaleza, que perecerá enteramente en los infiernos por la acción de los tormentos, y que si permanece para siempre en el paraíso será sólo por una pura gracia de Dios? ¿No sostiene que una naturaleza inmortal y no compuesta es incapaz de sentir dolor? Él sentía dolor; no creía, por tanto, que su alma fuera un ser espiritual, inmaterial, inmortal.

Este hombre de recta prudencia y de examen y juicio ponderados –dice hablando de Platón– asume algo inexplicable: aun aceptando las almas como inmortales, perpetuas y exentas de lazos corporales, afirma asimismo que son castigadas y afectadas por el dolor. Pero ¿quién no ve que lo que es inmortal y simple no puede padecer dolor alguno?, ¿que lo que siente dolor no puede ser inmortal? Sin embargo, su opinión no se desvía mucho de la verdad [...] No se ha equivocado al sostener que las almas son arrojadas a puñados en ríos ardientes de llamas y en tétricas vorágines inmundas. Son arrojadas ahí, en efecto, y reducidas a la nada; se desvanecen en la esterilidad de una destrucción permanente. Son de cualidad media, como ha revelado la autoridad de Cristo, y pueden perecer en caso de ignorar a Dios, o evitar la pérdida de la vida si se confían a en sus amenazas e indulgencias.[30]

Refuta la opinión platónica de que el alma es de origen celeste, inmortal e incorpóreo;[31] la refuta, digo, entre otras razones, porque apenas hay diferencia entre nuestra alma y la de las bestias.

29. Lactancio, *De ira Dei*, VII, 529.
30. Arnobio, *Adversus gentes*, II, 52.
31. «Nada es lo que nos engaña, nada es lo que nos promete vanas esperanzas –eso que nos dicen algunos hombres, engreídos de una inmoderada opinión,

Una vez depuesta la arrogancia, ¿no queréis daros cuenta, en el silencio de vuestro pensamiento, de que somos animales semejantes a los demás o de que no nos separa una gran distancia? ¿Qué es, de hecho, lo que nos muestra que diferimos de ellos o que nuestra eminencia es tanta como para que no nos dignemos a adscribirnos en el número de los animales?[32]

Examina la preeminencia del hombre sobre los animales, y pretende mostrar que es poca cosa; asevera, en especial, que los hombres no superan a las bestias en razón.

Pero nosotros somos racionales y con nuestra inteligencia superamos a todo el género de los seres privados de palabra. Creería esto como muy verdadero si todos los hombres vivieran de acuerdo con la razón y el juicio, si siguieran la senda de sus deberes, si se abstuvieran de lo ilícito, si no se acercaran a las cosas vergonzosas, y si nadie con juicio depravado y ceguera ignorante reclamara para sí cuanto le es contrario y enemigo. Quisiera saber, con todo, cuál es la razón por la que somos mejores que todo género de animales: ¿porque nos hemos hecho viviendas en las que podemos evitar los fríos invernales y los ardores del verano? ¿Cómo? ¿Los restantes animales no se cuidan previsoramente de este asunto?[33]

Podemos, pues, incluir a Arnobio entre quienes enseñaron que el alma de las bestias es racional. Fue, sin duda, de él de quien Lactancio aprendió a no establecer otra diferencia entre ellas y el hombre que la del culto a Dios. Hubo filósofos que disputaron al hombre este privilegio; dijeron, en efecto, que los animales poseían religión. Jenócrates el Cartaginés no negaba que conocieran a Dios. Demócrito debió de creer lo mismo, si es que razonó consecuentemente; así al menos lo asegura Clemente de Alejandría:

---

que las almas son inmortales, próximas a Dios y promovidas por el productor y padre al primer grado de dignidad de las cosas, divinas, sabias, doctas, y sin contacto alguno con el cuerpo», *ibidem*, 53.

32. *Ibidem*, 54.

33. *Ibidem*, 55.

Diré, pues, resumiendo, que Jenócrates el cartaginés no abandona la esperanza universal de que también los animales desprovistos de razón tengan conocimiento de Dios. En cuanto a Demócrito, aun no queriendo, estará de acuerdo en ello por coherencia con sus opiniones; en efecto, supone que las mismas imágenes que proceden de la esencia divina penetran tanto en los hombres como en los animales carentes de razón.[34]

Plinio pone la religión entre las virtudes morales de los elefantes.

El elefante es el animal más grande –dice– y el más cercano a las facultades humanas, puesto que entiende la lengua del país, obedece las órdenes, se acuerda de los oficios que ha aprendido, conoce el placer del amor y de la gloria, e incluso –cosa rara también en el hombre– la honradez, prudencia y equidad; posee además la religión de las estrellas y venera el sol y la luna. Hay testigos de que en los bosques mauritanos, cuando se produce luna llena, los elefantes descienden en manadas a un río llamado Amilo, donde se purifican solemnemente rociándose con agua, y una vez cumplido así el deber sagrado para con las estrellas, regresan a las selvas, llevando delante a sus fatigados pequeños. Además, entienden las religiones ajenas, y creen algunos que, cuando han de atravesar los mares, no embarcan en las naves antes de que los pilotos les animen prometiéndoles un buen regreso. Y se ha visto a algunos que, exhaustos por la enfermedad –a veces las enfermedades atacan también a estas moles–, lanzan, vueltos hacia arriba, hierbas al cielo, como si invocaran a la tierra en sus preces.[35]

Dión refiere en parte estas cosas.[36] ¿Resulta creíble que los discípulos de Platón privaran de razonamiento a las bestias, ellos que encontraban tan probable que fueran inmortales en cuanto al alma, como observa Paganinus Gaudentius?

34. Clemente de Alejandría, *Stromata*, V, 590c.
35. Plinio, VIII, 1, al inicio.
36. Dión, XXXIX, 120.

Si dices que según los platónicos sólo las almas racionales son inmortales, Alcinoo responderá que la cuestión no está del todo resuelta. Tras haber afirmado, en efecto, que las almas racionales según Platón son inmortales, añade enseguida: «Si lo son también las irracionales, parece que es dudoso»; y aunque él mismo opina que es probable que sean mortales, indica, con todo, que acerca de esto los platónicos no poseen certeza.[37]

Nada digo de Salomón,[38] que parece afirmar formalmente que el alma del hombre y la de las bestias son de una misma naturaleza, pues no hay que tomar sus palabras al pie de la letra; hay que darles un sentido mejor;[39] pero se nos permitirá creer que muchos rabinos concedieron el alma racional a las bestias.

El famoso Maimónides creyó sin duda que razonan, pues les atribuye una especie de libre albedrío. El señor Arnauld tiene razón al objetarle que de ahí se sigue que pueden ser castigadas o premiadas tras la muerte. Si refiero con alguna extensión lo que precede a esta reflexión del señor Arnauld, es por causa de ciertos hechos que nos dan a conocer la opinión de algunos judíos sobre los animales. Aquel gran rabino «expone cinco opiniones acerca de la providencia, todas ellas, según cree, tan antiguas como los profetas».[40] La cuarta de estas opiniones extendía a todo la providencia de Dios y no negaba el libre albedrío del hombre.[41] Maimónides objeta varios inconvenientes a los seguidores de esta opinión:

Decían que el hecho de que existieran hombres que, sin haber pecado, nacían con muchos defectos, era obra de la sabiduría de Dios, y que mejor era ser así que no ser. No comprendemos –dice

37. Paganino Gaudenzio, *De transmigratione Pythagoraea*, 76.
38. En Eclesiástico 2.
39. Véanse los capítulos IX y X del libro titulado *Traité de la religion contre les athées, les déistes et les nouveaux pyrrhoniens*, París, 1677.
40. Arnauld, *Réflexions sur le système du père Malebranche*, I, XIII, 241. Cita el cap. XVII de la parte II del *More Nevochim* (*Doctor perplexorum*), de Maimónides.
41. Arnauld, *ibidem*, 245.

este doctor judío– qué belleza puede haber en tal cosa –«sed nos istam bonitatem non intelligimus»–[42] [...] Cuando se les preguntaba qué justicia había en la muerte de las bestias, qué pecado habían cometido y por qué Dios, si su providencia se extendía a todo, quería que una rata inocente fuera desgarrada por un gato, respondían que Dios lo había ordenado así, pero que recompensaría a esa rata en un tiempo futuro. Era muy ridículo pretender la existencia de un paraíso para las bestias. Pero este mismo rabino da algún motivo para tal fantasía cuando atribuye una voluntad a los animales irracionales como a los hombres: «del mismo modo todos los animales irracionales se mueven por su voluntad». Si tuvieran, en efecto, una voluntad, costaría trabajo decir por qué no habían de ser capaces de bien y de mal, de castigo y de recompensa.[43]

Los socinianos no van tan lejos como Maimónides. No confieren a las bestias ni voluntad ni libre albedrío propiamente dichos; no las hacen susceptibles de virtud y vicio, ni de penas y recompensas en sentido propio. Dicen, no obstante, que la razón, la libertad y la virtud se encuentran en ellas imperfecta y analógicamente, y que en cierto modo se vuelven dignas de castigo y de recompensa. Si no me quieren creer, lean un poco el pasaje que voy a copiar:

Dado que entre los animales sólo el hombre está dotado de razón propiamente dicha, sólo a él convienen la voluntad, la virtud y el vicio, y en fin el premio y el castigo. A los brutos conviene, sin embargo, algo análogo a cada una de estas cosas, sobre todo a aquellos que son más perfectos y más capaces de aprender. Hay en ellos, en efecto, en primer lugar una facultad correspondiente a la razón, que no pocos denominan razón inferior, por la cual en cierto modo no sólo razonan acerca de lo agradable y de lo útil y meditan sobre la razón de cuanto hay que alcanzar, sino que también reconocen el camino que Dios les ha prescrito o una cierta forma recta de vida, conforme a su naturaleza, que es aná-

42. *Ibidem*, 246.
43. *Ibidem*.

loga a la honestidad. De ella deriva otra facultad, correspondiente de algún modo a la voluntad, en la cual hay alguna libertad. De aquí surge asimismo algo parecido a la virtud y al vicio, o al hecho recto y al depravado, dándose lo primero cuando los brutos siguen la guía de su naturaleza y lo último cuando se desvían de la senda natural. De ahí se deriva finalmente algo como el premio y como el castigo, similar ciertamente sobre todo a esto último, por lo que vemos bestias que también son castigadas por Dios,[44] o ciertas penas instituidas por ley para ellas (sobre esto, léase el *Anti-Puccio* de Socino). Por tanto, llamamos a la razón humana razón *por excelencia* y propiamente dicha, y la separamos de los brutos –pues decimos que son irracionales o faltos de razón–, y así con todo lo restante. Pero atribuimos a los brutos de forma impropia y por analogía la razón, y así con todo lo restante.[45]

No sé si Guillermo de París, uno de los grandes genios de su época, pudo guardarse de ir un poco más allá de este parecer; se dice, en efecto, que enseñó que el alma de las bestias era espiritual, y no hay acuerdo en si se retractó de tal opinión.[46] Véase la nota 48 de esta página.

Por referirme a los modernos, observaré que Valla[47] y Antoine Cittadin[48] han descubierto razón en los animales. Étienne Pasquier ha escrito una bella carta sobre esta doctrina; es la primera del segundo libro. Montaigne se ha declarado a favor de este parecer, y lo ha defendido con tanto afán que parece haber querido que la apología de Raimond Sebond sea en par-

44. Véase más abajo la cita de la nota 60, de Franzius. Encontraréis cómo Dios ordena que las bestias sean castigadas.

45. Johannes Crellius, *Ethicae christianae*, II, 1, 65-66.

46. En las pequeñas disertaciones que hay al comienzo del tomo II de sus *Obras*, en la edición de 1676, se discute si es cierto que se retractó de la opinión que le acusaban de haber propuesto acerca de la espiritualidad de alma de las bestias. Se la compara con la opinión de Descartes y de los filósofos que han tratado particularmente esta cuestión. *Journal des Savans*, 18 de enero de 1677, p. 28.

47. Valla, *Dialecticarum disputationum libri tres*, IX, en Vossius, *De origine et progressu idololatrie*, III, XLI, 940.

48. *In Analyticorum Posteriorum*, I, 3, en Vossius, *ibidem*.

te la de las bestias. Charron lo ha seguido en esto, como en muchas cosas más. Un médico de La Rochelle,[49] que escribió contra Charron, fue refutado a su vez por una de las mejores plumas que ha escrito en francés sobre materias de filosofía. Hablo del señor De la Chambre, médico del señor Séguier, canciller de Francia. El médico de La Rochelle replicó;[50] su antagonista hizo otro tanto y tituló su obra *Traité de la connaissance des animaux, où tout ce qui a été dit pour et contre le raisonnement des bêtes est examiné*. Observo de paso que Isaac Vossius estima que, en lo que atañe al lenguaje, la condición de los animales es mucho mejor que la nuestra, dado que ellos se comunican sus pensamientos con más prontitud y quizá con más fortuna que nosotros.[51] Un alemán critica este punto.[52] Veremos el parecer de Sennert en las observaciones D y E de su artículo; en él mencionaré a algunos modernos que han creído que el alma de las bestias es un espíritu.

E. *Las consecuencias enojosas de la opinión que atribuye el alma sensitiva a las bestias.*

No hay nada más divertido que ver con qué autoridad los escolásticos se empeñan en poner límites al conocimiento de las bestias. Pretenden que éstas no conocen sino los objetos singulares y materiales, y que no aman más que lo útil y lo agradable; que no pueden reflexionar sobre sus sentimientos y deseos, ni concluir una cosa a partir de otra. Se diría que han hurgado con más fortuna en los actos del alma de las bestias que los más expertos anatomistas en las entrañas de los perros. Tan grande es su temeridad que, aun cuando el azar hubiera querido que descubrieran la verdad, no serían dignos de elogio, ni siquiera de excusa. Pero demos cuartel en esto; vamos a concederles todos sus supuestos: ¿qué esperan de ello? ¿Imaginan que por ese medio obtendrán de una persona razo-

49. Chanet, en sus *Considérations sur Charron*.
50. Su réplica se titula *De l'instinct et de la connaissance des animaux*, La Rochelle, 1646, *in-8°*.
51. Isaac Vossius, *De poematum cantu et viribus rithmi*, 65.
52. Cyprianus, *Historiae animalium continuatio*, 20.

nable que debemos acordar la diferencia de especie entre el alma del hombre y la de las bestias? Tal pretensión es quimérica. Es evidente, para cualquiera que sepa juzgar de las cosas, que toda substancia que tiene algún sentimiento, sabe que siente; y sería tan absurdo sostener que el alma de un perro ve un pájaro sin ver que lo ve, como decir que el alma del hombre conoce realmente un objeto sin conocer que lo conoce. Esto muestra que todos los actos de las facultades sensitivas son por su naturaleza y esencia reflexivos. El padre Maignan, que pese a todas sus luces se ha sumido en los errores y en la miseria de la Escuela respecto al alma de las bestias, admite, sin embargo, que para sentir una cosa hay que conocer el sentimiento que se tiene de ella.

Lo que llamamos sentir –dice– no se da sin cognición de la cosa llamada sensible, pero nada externo es sensible por sí mismo, sino sólo por su acción –hasta el punto que es su acción lo primariamente sensible–, y además no decimos que sentimos la acción de algún agente si, aun estando en nosotros, se nos mantiene por completo oculta. En consecuencia, lo que llamamos sentir no se da sin la cognición de la acción que aparece en nosotros al sentir. Puesto que sentir no es otra cosa, por el lado del que siente, sino esa cognición, se sigue de ahí que el propio sentir, siempre por el lado del que siente, consiste en reconocer algo que se padece, esto es, en reconocer la acción recibida o pasión.[53]

Hay que decir, por tanto, que la memoria de las bestias es un acto que les hace recordar el pasado y que les enseña que se acuerdan. ¿Cómo se osa decir, entonces, que carecen del poder de reflexionar sobre sus pensamientos y de sacar consecuencias? Pero, una vez más, no discutamos sobre esto; permitamos a esos filósofos construir muy mal sus suposiciones: utilicemos únicamente lo que enseñan. Dicen que el alma de

53. Emmanuel Maignan, *Philosophia naturae*, XXIV, II, 527. Véase también Casimire de Toulouse, *Atomi peripateticae*, IV, 70, donde refiere de forma abreviada la definición del padre Maignan y la de Casserius –«la sensación es la noción del objeto en el órgano formalmente afectado»– y las aprueba.

las bestias percibe todos los objetos con los cinco sentidos externos; que juzga que entre estos objetos hay algunos que le convienen y otros que le son dañinos, y que, como consecuencia de este juicio, desea los que le convienen y aborrece los otros; y que para gozar del objeto que desea, transporta sus órganos al lugar donde está, y que para huir del objeto que aborrece, aleja sus órganos del lugar donde está. Concluyo de todo esto que si no produce otros actos tan nobles como los de nuestra alma, no es por su culpa o porque sea de una naturaleza menos perfecta que el alma del hombre, sino sólo porque los órganos animados por ella no se parecen a los nuestros. Pregunto a estos señores si encontrarían bien que se dijera que el alma de un hombre es de otra especie a la edad de treinta y cinco años que a la edad de un mes, o que el alma de un frenético, de un estúpido, de un viejo que vuelve a la infancia, no es substancialmente tan perfecta como el alma de un hombre hábil. Sin duda rechazarían este pensamiento como un error muy grosero, y harían bien; pues es seguro que la misma alma que en los niños sólo siente, en un hombre hecho medita y razona de una manera sólida; y que la misma alma que provoca admiración por su razón y su ingenio en un gran hombre, no haría más que chochear en un anciano, disparatar en un loco, sentir en un niño. Caeríamos en un craso error si pretendiéramos que el alma del hombre sólo es susceptible de los pensamientos que nos son conocidos. Hay una infinidad de sensaciones, pasiones e ideas de las que esta alma es muy capaz, aunque jamás se vea afectada por ellas durante esta vida. Si la uniéramos a órganos diferentes de los nuestros, pensaría de modo distinto a como hoy lo hace, y sus modificaciones podrían ser mucho más nobles que las que experimentamos. Si hubiera substancias que en cuerpos organizados tuvieran una serie de sensaciones y otros pensamientos mucho más sublimes que los nuestros, ¿podría decirse que tienen una naturaleza más perfecta que nuestra alma? No, sin duda; pues si nuestra alma fuera transportada a ese cuerpo, tendría esa misma serie de sensaciones y otros pensamientos mucho más sublimes que los nuestros. Es fácil aplicar esto al alma de las bestias. Admiten que siente los

cuerpos, que los distingue, que desea algunos, que aborrece otros. Es suficiente; se trata, por tanto, de una substancia que piensa, capaz del pensamiento en general; puede, por consiguiente, recibir toda clase de pensamientos, puede razonar, puede conocer el bien honesto, los universales, los axiomas de la metafísica, las reglas de la moral, etc. Pues, tal como del hecho de que la cera puede recibir la figura de un sello se sigue manifiestamente que es susceptible de recibir la figura de cualquier sello, hay que decir asimismo que si el alma es capaz de un pensamiento, es capaz de cualquiera. Sería absurdo hacer un razonamiento así: «Este trozo de cera sólo ha recibido la impresión de tres o cuatro sellos; así pues, no puede recibir la huella de mil sellos. Este trozo de estaño no ha sido jamás un plato, así que no puede serlo, y tiene una naturaleza distinta a la de ese plato de estaño que veo ahí». No se razona mejor cuando se asegura: «El alma del perro nunca ha tenido otra cosa que sensaciones, etc.; por tanto no es capaz de ideas morales, ni de nociones metafísicas». ¿De dónde proviene que en un trozo de cera figure la imagen del príncipe y que en otro no figure? La causa es el sello que se ha aplicado en uno y no en otro. Este trozo de estaño que no ha sido nunca un plato, lo será en el momento que lo echéis en el molde de un plato. Echad del mismo modo esta alma de bestia en el molde de las ideas universales y de las nociones de las artes y ciencias, es decir, unidla a un cuerpo humano bien escogido: será el alma de un hombre hábil y no ya la de una bestia.

Vemos, pues, que los filósofos de la Escuela se encuentran en la imposibilidad de probar que el alma del hombre y la de las bestias sean de distinta naturaleza. Por más que digan y repitan mil y mil veces: «La del hombre razona y conoce los universales y el bien honesto, la de los animales no conoce nada de todo esto», les responderemos: «Tales diferencias no son más que accidentes, y no son la marca de una distinción específica entre sujetos. Aristóteles y Cicerón, a la edad de un año, no habían tenido pensamientos más sublimes que los de un perro, y si hubieran vivido en la infancia treinta o cuarenta años, los pensamientos de su alma habrían sido meras sensaciones y pequeñas pasiones de juego y glotonería; es, pues,

por accidente como han sobrepasado a las bestias; es a causa de que los órganos de que dependían sus pensamientos han adquirido determinadas modificaciones a las que los órganos de las bestias no alcanzan. El alma de un perro, en los órganos de Aristóteles o de Cicerón, no habría dejado de adquirir las luces de estos dos grandes hombres».

Esta consecuencia es muy falsa: un alma tal no razona y no conoce los universales; por tanto, es de una naturaleza diferente al alma de un gran filósofo. Pues si esta consecuencia fuera válida, habría que decir que el alma de los niños pequeños no es de la misma especie que la de los hombres hechos. ¿En qué pensáis, pues, filósofos peripatéticos, cuando osáis afirmar que si el alma de las bestias no razona, es substancialmente menos perfecta que las almas que razonan? En primer lugar, tendríais que probar que el defecto de razonamiento en las bestias procede de una imperfección real e interior de su alma, y no de las disposiciones orgánicas de que depende. Pero esto es lo que no podréis probar nunca, porque está claro que un sujeto capaz de los pensamientos que conferís al alma de los animales es capaz de razonamiento y de cualquier otro pensamiento. De donde resulta que si no razona de hecho es a causa de ciertos obstáculos accidentales y externos; quiero decir, a causa de que el creador de todas las cosas ha fijado cada alma a una cierta serie de pensamientos, haciéndola depender de los movimientos de ciertos cuerpos. Es esto asimismo lo que hace que los niños de pecho, los locos y los frenéticos no razonen.

No cabe pensar sin horror en las consecuencias de esta doctrina: «El alma del hombre y el alma de las bestias no difieren substancialmente; son de la misma especie; una adquiere más luces que otra, pero se trata de ventajas accidentales y dependientes de una institución arbitraria». Esta doctrina emana necesaria e inevitablemente de cuanto se enseña en las escuelas sobre el conocimiento de las bestias. Se sigue de ahí que, si sus almas son materiales y mortales, las almas de los hombres lo son también; y que si el alma del hombre es una substancia espiritual e inmortal, el alma de las bestias lo es también. Consecuencias horribles, volvámonos del lado de que nos volva-

mos. Pues si para evitar la inmortalidad del alma de las bestias se supone que el alma del hombre muere con el cuerpo, se arruina la doctrina de la otra vida y se minan los fundamentos de la religión. Si para conservar a nuestra alma el privilegio de la inmortalidad se extiende a la de las bestias, ¿en qué abismos nos veremos?, ¿qué haremos con tantas almas inmortales?, ¿habrá también para ellas un paraíso y un infierno?, ¿pasarán de un cuerpo a otro?, ¿serán aniquiladas a medida que las bestias mueran?, ¿creará Dios sin cesar una infinidad de espíritus para sumirlos de nuevo poco después en la nada?, ¿cuántos insectos hay que sólo viven escasos días? No nos figuremos que sea suficiente crear almas para las bestias que conocemos. Existen en mayor número aún las que no conocemos. El microscopio nos las hace descubrir a miles en una gota de líquido. Descubriríamos muchas más si dispusiéramos de microscopios más perfectos. Y que no se diga que los insectos son máquinas, porque con tal hipótesis explicaremos antes las acciones de los perros que las de las hormigas y abejas. Hay acaso más ingenio y más razón en los animales invisibles que en los mayores.[54] Vamos a ver los vanos esfuerzos que hace la Escuela para establecer una diferencia específica entre el alma de la bestia y la del hombre.

F. *Una diferencia específica entre el alma humana y la de las bestias.*

Dicen que el alma de las bestias es una forma material, mientras que el alma humana es un espíritu creado de modo inmediato por Dios. Pero ¿cómo lo prueban? Les pido, dando por sentado que razonan sólo por medio de los principios de la luz natural, sin recurrir a la Escritura ni a los dogmas de la religión, una buena prueba de que el alma de las bestias es corporal y la nuestra no. Aducirán la belleza y la extensión de los conocimientos humanos, y la pequeñez, la grosería y la oscuridad de los conocimientos animales; la conclusión será que un principio corporal puede ser capaz de

54. Véanse las palabras de Plinio citadas en el artículo «Ménage», nota 1.

producir los conocimientos de las bestias, pero no las reflexiones, los razonamientos, las ideas universales, las ideas de lo honesto que se encuentran en el alma del hombre; por consiguiente, ésta deberá ser de un orden superior a la materia: un espíritu. No los tildemos más de temerarios porque aseguren que el alma de las bestias no razona y carece de idea del bien honesto; renunciemos a esta objeción. Digamos tan sólo que es mil veces más difícil ver un árbol que conocer el acto por el que lo vemos. De suerte que si un principio material tiene capacidad para conocer una infinidad de cosas que suceden fuera, la tendrá mayor para conocer, comparar y multiplicar sus propios pensamientos. Por tanto, las reflexiones, conclusiones y abstracciones del hombre no exigen un principio más noble que la materia. Un habilísimo peripatético está de acuerdo en esto; dejemos que hable: su confesión será más persuasiva que mis objeciones.

Una vez admitido que las cosas más admirables de las bestias pueden hacerse por medio de un alma material, ¿no daréis enseguida el paso de decir que cuanto acontece en el hombre puede también hacerse por medio de un alma material? [...] Una vez que imagináis que las bestias sin alma espiritual son capaces de pensar, de actuar con vistas a un fin, de prever el futuro, de rememorar el pasado, de aprovechar la experiencia mediante la reflexión particular sobre ella, ¿por qué no decir que los hombres son capaces de ejercer sus funciones sin alma espiritual alguna? Después de todo, las operaciones de los hombres no son distintas de las que atribuís a las bestias; si hay diferencia, es sólo de más o menos. Y así, sólo podréis decir que el alma del hombre es más perfecta que la de las bestias por tener el hombre mejor memoria, pensar más reflexivamente y prever con mayor seguridad. Pero, al fin y al cabo, no podréis negar que su alma sea también material. Diréis quizá que en el hombre se dan operaciones que no pueden convenir a las bestias, ni proceder de otro principio que de un alma espiritual –operaciones como los conocimientos universales, el razonamiento por el que sacamos un conocimiento de otro, las ideas que tenemos del infinito y de las cosas espirituales, que no caen bajo los sentidos–. Pero quienes rechazan que se dé algún

conocimiento en las bestias no por eso niegan que esos pensamientos y razonamientos estén en nosotros, por cuanto los experimentamos nosotros mismos; tienen, así, el mismo derecho que vosotros de probar la existencia del alma razonable. Pero, por otra parte, añaden que todas estas operaciones que encontráis tan extraordinarias sólo difieren en el más y el menos de las operaciones que atribuís a las bestias; y ciertamente parece que actuar con vistas a un fin, aprovecharse de la experiencia, prever el porvenir –lo que según vosotros conviene a las bestias– no debe proceder menos de un principio espiritual que cuanto se halla en los hombres. Porque, en fin, ¿qué es un conocimiento universal sino un conocimiento que corresponde a muchas cosas semejantes, como el retrato de un hombre correspondería a todos los rostros que se le parecieran? ¿Qué es un razonamiento sino un conocimiento producido por otro conocimiento, como vemos que un movimiento es producido a menudo por otro? Ciertamente, una vez admitido que el pensamiento, la intención y la reflexión pueden provenir de un cuerpo animado por una forma material, será muy difícil de probar que sea imposible que el razonamiento y las ideas del hombre no provengan sino de un cuerpo animado también por una forma material.[55]

Ruego a todos mis lectores que reparen en la desdichada situación en que se hallan los escolásticos en lo tocante a la creencia del alma sensitiva. Alegan contra Descartes las acciones más sorprendentes de los animales; las escogen adrede para tener la seguridad de confundirlo; pero tras esto comprueban que han ido demasiado lejos y que han proporcionado armas a su rival para echar por tierra la diferencia específica que desean establecer entre nuestra alma y la de los animales. Querrían entonces hacer olvidar todos esos ejemplos de astucia, precaución, docilidad, conocimiento del futuro, que han exhibido con tanta pompa para mostrar que las bestias no son autómatas; querrían que no se pensara sino en las acciones groseras de un buey que no hace otra cosa que pacer; pero es demasiado tarde para exigir esto. Esos mismos ejemplos sirven para confundir-

55. Pardies, *De la connaissance des bêtes*, XLIX, pp. 100 s.

los y para probarles que si un alma material es capaz de tantas cosas, podrá hacer también cuanto hace al alma del hombre. Sólo habrá que dar al alma de las bestias más grados de refinamiento; ¿no es preciso suponer que el alma de un perro o de un mono es menos grosera que el alma de un buey? En una palabra, si sólo un alma espiritual puede producir las acciones del campesino más zafio, sostendré ante vosotros que sólo un alma espiritual puede producir las acciones de un mono; y si decís que un principio corporal es capaz de producir cuanto hacen los monos, sostendré ante vosotros que un principio corporal puede ser causa de cuanto hacen las personas estúpidas, y que, con tal de pulir la materia y de desgajarla de las llamadas partes terrestres, flemas, etc., podrá ser causa de cuanto hacen las personas hábiles.

Hay autores que insinúan que, puesto que el alma del hombre está dotada de libre albedrío y la de las bestias está desprovista de libertad, es preciso que haya una diferencia específica entre ellas: que una sea un espíritu y la otra, corporal. El jesuita Théophile Raynaud publicó en 1630 un librito que tituló *Calvinismus bestiarum religio*,[56] cuyo principal objetivo era probar que la doctrina de los dominicos reduce al hombre, despojándole del libre albedrío, a la condición de las bestias.[57]

Hay que considerar que el católico declaró, principalmente a partir de este punto, que el calvinismo es una religión de bestias porque las opiniones de Calvino reducen al hombre al orden de las bestias y destruyen su grado y dignidad. Pero, para demostrar esto sólidamente, le pareció que había que establecer dos proposiciones: una, que el hombre, en cuanto hombre, está constituido por la libertad; la otra, que la libertad es arruinada por el calvinismo.[58]

56. Váse Baillet, *Vie de Descartes*, I, 224.
57. En realidad, discute contra Calvino, pero lo hace para concluir contra los dominicos –que, según él, se parecen a Calvino en esta opinión– cuanto concluye contra Calvino.
58. *Calvinismus bestiarum religio*, II, 25.

Da por supuesto que el carácter del hombre, es decir, el carácter que lo distingue de la bestia, es la libertad de indiferencia; pues en cuanto a la libertad que sólo consiste en la ausencia de constricción o en la *espontaneidad*, ningún escolástico puede negar que se encuentre en los animales. Mostremos que es muy falso que un alma dotada de libre albedrío sea de otra especie que una que no lo posee. El alma de los niños y la de los locos están privadas de libre albedrío, y sin embargo son de la misma especie que el alma más ampliamente provista de libertad. Agregad a esto que los partidarios de la libertad de indiferencia están de acuerdo en que cesará tras esta vida, y, no obstante, reconocen que el alma del hombre es sobre la tierra la misma substancia que en el cielo o en los infiernos. Es manifiesto, por tanto, que la libertad de indiferencia no es un atributo esencial de la criatura, sino una concesión o un favor accidental con que el creador la gratifica. Y por consiguiente las almas que no obtienen esta concesión no por eso son de otra especie que las que la reciben. Se razona, pues, muy mal al utilizar este argumento: el alma de las bestias está desprovista del libre albedrío, y el alma de los hombres, no; por tanto, el alma de las bestias es material, y la del hombre, espiritual. Sigamos adelante y digamos que quienes admiten el alma sensitiva carecen de cualquier buena razón para privar a las bestias de libertad. ¿No dicen que hacen cien cosas con un placer extremo y que se inclinan a ellas consecuentemente con el juicio que han hecho sobre la utilidad de los objetos, juicio que les ha excitado el deseo de unirse a esos objetos? Si la libertad no consiste sino en la ausencia de constricción y en una *espontaneidad* precedida del discernimiento de los objetos, ¿no es absurdo negar que los animales sean libres? ¿No tiene un perro hambriento la fuerza de abstenerse de un pedazo de carne cuando teme ser golpeado si no se abstiene? ¿No significa esto poseer la fuerza de actuar y no actuar? Su abstinencia procede sin duda de comparar su hambre con los golpes de bastón y de juzgar éstos más insoportables que su hambre. Examinad todos los actos humanos que se atribuyen a la libertad de indiferencia; descubriréis que el hombre nunca los suspende ni escoge uno de los dos contrarios sino porque, tras comparar los pros y los contras, ha

encontrado o más motivos de suspensión que de acción o más motivos para esta acción que para aquélla. Hagamos hablar de nuevo al jesuita que escribió contra los cartesianos:

Es difícil separar así el razonamiento del pensamiento, y parece que es muy fácil probar que, desde el momento que una substancia es capaz de pensar, es asimismo capaz de razonar, está provista de voluntad y libre albedrío y, en una palabra, está en condiciones de actuar como los hombres. Los antiguos filósofos, e incluso los padres de la Iglesia, probaron que teníamos un libre arbitrio mediante este argumento general: que cuanto es capaz de conocer puede conocer el bien y el mal, es decir, lo que es bueno o malo para él; por consiguiente, al considerar estos dos objetos, puede compararlos, puede deliberar, puede determinarse para escoger uno excluyendo el otro, en lo cual consiste el uso de nuestra libertad. Y tan cierto es esto que la definición que aún hoy conservamos de la libertad en general dice: «facultas agendi cum ratione» –la facultad de actuar con conocimiento de causa–; esto es lo que *cum ratione* significa.[59]

Una de las pruebas más fuertes que se alegan a favor de la libertad del hombre se extrae del castigo de los malhechores. Todas las sociedades coinciden en castigarlos ejemplarmente, e incluso en ciertos casos extienden a sus cadáveres, puestos a la vista de todo el mundo, largas condenas; se les priva de sepultura y se les utiliza como espectáculo en las ruedas y en las horcas. Si el hombre no obrara libremente, si una necesidad fatal e ineluctable lo determinara a una cierta serie de pensamientos, el robo y el asesinato no deberían ser castigados y no cabría esperar fruto alguno del castigo de los culpables. Quienes vieran el cadáver de un malhechor sobre una rueda no dejarían de estar tan sujetos como antes a esa fuerza mayor que les hace actuar sin posible uso de la libertad. Esta prueba del libre albedrío no es tan fuerte como parece, pues, aunque los

59. Pardies, *De la connaissance des animaux*, LII, 104-105. Nótese que cita, en la p. 113, el ejemplo de un perro que había aprendido a cantar su parte con su amo. Cita: V. *Horarium oratione peculiari de ratione brutor*. La cita correcta era: Rorario, *Quod animalia bruta utantur ratione melius homine*, I, 2.

hombres estén convencidos de que las máquinas no sienten, no dejan de darles cien martillazos cuando se estropean, si creen que aplastando una rueda u otra pieza de hierro las volverán a hacer funcionar. Harían, pues, azotar a un ratero aun cuando supieran que carece de libertad, con tal que la experiencia les hubiera enseñado que haciendo azotar a las personas se impide que persistan en ciertas acciones. Pero, en todo caso, si esta prueba del libre albedrío posee alguna fuerza, sirve manifiestamente para mostrar que las bestias no están desprovistas de libertad.[60] Padecen castigos todos los días y así se corrigen sus defectos. Ochino, al comienzo de sus *Laberintos*, examina todas las razones que nos persuaden de que actuamos libremente; dice, entre otras cosas, contra aquella que se deriva del castigo a los malhechores, que si los jueces estuvieran seguros de que colgando al caballo que ha matado a un hombre y dejándolo colgado por mucho tiempo junto a los grandes caminos, iba a impedirse que los demás caballos hicieran daño, se valdrían de este suplicio tantas veces como un caballo lisiara o matara a alguien con sus coces o sus mordeduras.[61] Aparentemente, ignoraba que estos espectáculos están en vigor en algunos países con el fin de mantener en su deber a las bestias feroces. Rorario fue testigo ocular: vio dos lobos colgados en la horca en la región de Jülich, y comenta que esto provoca más impresión en los otros lobos que en un ladrón ser marcado con fuego caliente, perder las orejas, etc. Dice también que en África se crucifica a algunos leones para aterrorizar a los demás, y que resulta bien.

En África acostumbran a crucificar a los leones cuando capturan a alguno de los que atacan las ciudades, cosa que hacen en su ve-

60. Nótese bien esta cuestión que se plantea Franzius, *Historia animalium sacra*, I, II, 16. «Se inquiere si puede afirmarse o no que los brutos posean alma racional [...] dado que en el Génesis 9:5, el propio Dios quiso vengar la sangre del hombre en los brutos, cuando derramaran sangre humana.» Cita también Éxodo 12:28, y Levítico 20:15-16, donde Dios ordena castigos contra las bestias.
61. No tengo ahora mismo este libro de Ochino en las manos; cito de memoria lo que dice, y quizá no refiero con precisión sus propias palabras, pero estoy seguro de que refiero su pensamiento.

jez, cuando ya no se bastan para perseguir animales salvajes. Y renuncian a ello por miedo a tal castigo, aunque el hambre apriete. Nosotros mismos, cabalgando de la colonia Agripina hacia Dura, vimos en aquella vasta selva a dos lobos que fueron cegados, como si se tratara de dos ladrones colgados de la horca, para que los demás abandonaran de las fechorías por horror a un castigo semejante. Pero entre los hombres cada día se encuentra a quienes, a causa de algún robo cometido, tienen la piel golpeada por los látigos, las orejas cortadas, las mejillas marcadas, una mano rota, un ojo arrancado, y aún no pueden retenerse de robar, hasta que el lazo pone fin a su vida.[62]

G. *Si hubiera podido limpiar la doctrina común.*

Se ha tomado muy en cuenta, y con mucha razón, un libro que lleva por título *Le voyage du monde de Descartes*.[63] Hallamos en él dificultades muy serias que son propuestas de modo vivaz y agradable a los cartesianos y que están muy bien desarrolladas. Las que conciernen al alma maquinal de las bestias son, me parece, las mejores que cabe proponer. El autor admite de buena fe la poca destreza que en un principio mostraron los peripatéticos contra esta gran paradoja del señor Descartes, y la ventaja que sacaron de ello los seguidores de éste. Se sirve hábilmente de las consecuencias molestas que pueden inferirse de esta paradoja: pone de manifiesto, en efecto, que los argumentos de los cartesianos nos llevan a pensar que los demás hombres son máquinas. Es quizá el punto más débil de la plaza, y esto confirma un pensamiento muy juicioso que nos es lícito tener sobre la naturaleza de los conocimientos humanos. Parece como si Dios, que es su distribuidor, actuara a modo de padre común de todas las escuelas, es decir, como si no quisiera tolerar que una escuela pueda triunfar plenamente sobre las otras, hundiéndolas sin remedio. Una escuela abatida, derrotada, que no puede más, encuentra siempre los medios para alzarse cuando abandona el bando defensivo y empieza a

62. Rorario, *Quod animalia bruta utantur ratione melius homine*, II, 109.
63. El padre Daniel, jesuita, pasa por ser el autor de esta obra.

actuar ofensivamente por diversión y retorsión. El combate entre escuelas es siempre como fue durante algún tiempo –la noche en que se tomó Troya– el de troyanos y griegos:[64] se derrotan unas a otras por turnos a medida que cambian las defensas por las réplicas. Apenas el cartesiano acaba de echar abajo, de arruinar y aniquilar la opinión de los escolásticos sobre el alma de las bestias, comprueba que le pueden golpear con sus propias armas y mostrar que prueba demasiado, y que, si razona consecuentemente, renunciará a opiniones que no puede abandonar sin exponerse al ridículo y admitir absurdos que saltan a la vista. Pues ¿dónde está el hombre que se atreve a decir que sólo él piensa y que todos los demás son máquinas? ¿No le mirarían como a un personaje más extravagante que los que están encerrados en los manicomios, segregados de toda sociedad humana? Esta consecuencia del dogma cartesiano es un molesto aguafiestas, semejante a las patas del pavo: una fealdad que mortifica la vanidad despertada por la brillantez del plumaje. De cualquier modo, hay que aceptar que la ventaja del padre Daniel contra la opinión del señor Descartes consiste únicamente en las objeciones que ha propuesto, y en absoluto en las respuestas que ha dado a las objeciones de los cartesianos. No niega que éstos, con sus cuestiones, provocan dificultades extraordinarias, pero sostiene que ellos mismos son, a su vez, puestos en tela de juicio de manera no menos abrumadora, y que pueden tomarse *buenas represalias*.[65] Buscaréis inútilmente en su escrito la solución de las dificultades físicas, morales y teológicas que se plantean a los peripatéticos sobre el alma de las bestias; se conforma con responderos que si en ellos hay cosas que no se entienden, hay también otras parecidas en la hipótesis del señor Descartes. La definición del alma de la bestia –«*una substancia capaz de sensación*», es decir, de ver, oír, etc.– es tan clara como la definición cartesiana del espíritu –«*una*

64. «Nec soli poenas dant sanguine Teucri: / quondam etiam victis redit in praecordia virtus, / victoresque cadunt Danai», Virgilio, *Eneida*, II, 366 ss. ['No son sólo los teucros los que pagan su culpa con su sangre. / A veces el valor vuelve a los corazones de los mismos vencidos, / y caen los vencedores, los dánaos' trad. de J. Echave-Sustaeta, Madrid, Gredos, 1992].
65. *Suite du voyage du monde de Descartes*, p. 75.

substancia que piensa y razona»–.[66] Éstas son las palabras del padre Daniel; las prueba acto seguido con la máxima corrección. Un poco antes había dicho que el alma de las bestias no es ni materia ni espíritu,[67] sino «un ser intermedio entre los dos», que no es «capaz de razonamiento ni de pensamiento, sino sólo de percepción y de sensación». Si no dice nada mejor, hay que echar la culpa no a sus luces, sino a la naturaleza del tema.

Me permitirá decir que su hipótesis es insostenible e incapaz de resolver dificultad alguna. Estos dos términos –*materia, espíritu*– parecen en un principio opuestos a tolerar ningún intermedio, pero, cuando se mira de cerca, comprendemos que pueden reducirse a una oposición contradictoria. Basta para ello con preguntar si la substancia que no es ni cuerpo ni espíritu es extensa o inextensa. Si es extensa, es un gran error distinguirla de la materia; si no lo es, pregunto en virtud de qué la distinguimos del cuerpo; pues concuerda con el espíritu en la noción de substancia inextensa, y no podemos comprender que esta noción sea divisible en dos especies, por cuanto el atributo específico que quisiéramos dar a una no nos parecerá jamás incompatible con la otra. Si Dios puede unir el pensamiento[68] con un ser inextenso, podrá unirlo también con otro ser inextenso, al no haber nada salvo la extensión que nos parezca hacer a la materia incapaz de pensar. Por lo menos, concebimos claramente que una substancia inextensa que puede sentir es capaz de razonar; y por consiguiente, si el alma de las bestias es una substancia inextensa capaz de sensación, es capaz de razonamiento: es, pues, de la misma especie que el alma del hombre y no es una substancia intermedia entre el cuerpo y el espíritu. He aquí una pregunta del padre Daniel:

¿Negarán los cartesianos la posibilidad de esta especie de ser, capaz tan sólo de sensación? ¿Y dónde está el respeto que su maestro ha tratado de inspirarles por la omnipotencia de un Dios que

66. *Ibidem*, p. 84.
67. *Ibidem*, pp. 82-83.
68. Tomo esta palabra en el sentido de los cartesianos, es decir, como una modificación genérica que comprende en sí las sensaciones, las reflexiones, los razonamientos, etc., a modo de otras tantas especies.

puede hacer, según él, que un triángulo no tenga tres ángulos y que dos y dos no sumen cuatro, pero que, sin embargo, no habría podido hacer un ser que sólo tenga sensaciones?[69]

Esta cuestión abrumaría a un hombre que hubiera hecho el voto de no apartarse nunca de lo que dijo Descartes, pero no vemos cartesianos que se impongan esta esclavitud, y estamos muy persuadidos de que el señor Descartes no se hubiera atrevido a asegurar seriamente que Dios puede hacer dos pies de cera susceptibles de tres o cuatro figuras e incapaces de todas las demás. Al margen de que él haya creído esto o aquello sobre el tema, sus discípulos no creerán nunca faltar al respeto debido a Dios si dicen que un «ser capaz únicamente de sensación» no es más posible que un pedazo[70] de cera capaz únicamente de la figura cuadrada. Por lo que concierne a «un ser que sólo tuviera sensaciones» lo creerían muy posible, del mismo modo que sería posible que un cierto pedazo de materia fuera siempre redondo, si Dios quisiera impedir eternamente la transposición de partículas. Mal que le pese al padre Daniel, no se ha percatado del cambio que se produce cuando en un principio se dice «un ser capaz únicamente de sensación» y después «un ser que sólo tuviera sensaciones». La posibilidad de lo primero es inconcebible; la de lo segundo es manifiesta. Pero, tal como un pedazo de cera en el que Dios impidiera incesantemente la transposición de las partículas sería de la misma especie que un pedazo de cera en el que el cambio de los elementos produjera incesantemente una nueva figura, digamos también que una substancia que Dios limitara siempre a las sensaciones sería de la misma especie que una substancia que se elevara hasta el razonamiento.

Me resta por mostrar la inutilidad de la hipótesis de este jesuita. 1) Necesitamos un sistema que establezca la mortalidad de las almas de las bestias; pero no encontramos esto en un ser intermedio entre el cuerpo y el espíritu, ya que un ser tal no es extenso; es, por tanto, indivisible; sólo puede perecer por *aniqui-*

69. *Suite du voyage du monde de Descartes*, p. 84.

70. Entendemos aquí por «pedazo» una reunión de diferentes corpúsculos. Esto sirve para prevenir la dificultad del atomista, que cree que la figura de un átomo es esencialmente inmutable.

lación; las enfermedades, el fuego, el hierro no pueden alcanzarlo; es, entonces, a este respecto, de la misma naturaleza y condición que los espíritus, que el alma del hombre. 2) Necesitamos un sistema que establezca una diferencia específica entre el alma del hombre y la de las bestias; pero esto no lo hallaremos con este ser intermedio, ya que si el alma de las bestias, no siendo ni cuerpo ni espíritu, tiene, con todo, sensaciones, el alma del hombre podría muy bien razonar, aun no siendo ni cuerpo ni espíritu sino un ser intermedio entre los dos. El paso de la privación de sensaciones a la percepción y discernimiento de un árbol es una acción más difícil que el paso de la sensación al razonamiento. 3) Necesitamos un sistema que dé razón de la sorprendente industria de abejas, perros, monos o elefantes; y nos venís con un alma de las bestias dotada sólo de sensaciones, que no piensa[71] ni razona. Fijaos bien y comprenderéis que un alma tal no basta para explicar los fenómenos. El padre Daniel lo reconoce en otro lugar de su obra, donde no parece dar a los peripatéticos más que la ventaja de la posesión, pues, tras haber tocado las dificultades del cartesianismo respecto a las bestias, añade:

Los peripatéticos tienen también, sin ninguna duda, dificultades que resolver; pero, aunque éstas fueran mucho mayores de lo que son, mientras los cartesianos no tengan nada mejor y más inteligible que decirnos, hay que mantenerse ahí y razonar sobre ese punto particular como hizo acerca de toda la filosofía un gran ministro de Estado hace veinticinco años. Le aconsejaban que no hiciera enseñar la filosofía antigua a su hijo mayor porque, le decían, en esa filosofía sólo se contienen necedades y locuras. Me han dicho también, respondió, que hay muchas sandeces y quimeras en la nueva, así que, continuó, habiendo de escoger entre locura antigua y locura nueva, creo que es preferible la antigua a la nueva.[72]

Así es, quizá, como razonaba Nihusius.[73]

71. Tomamos aquí la palabra «pensar» por una especie de percepción, y no en el sentido general del señor Descartes.
72. *Suite du voyage du monde de Descartes*, pp. 105-106.
73. Véase la observación H de su artículo.

H. *El señor Leibniz ha presentado propuestas que merecen ser cultivadas.*

Aprueba el parecer de ciertos modernos de que los animales están organizados en el semen;[74] y cree, por otra parte,[75] que la materia por sí sola no puede constituir una verdadera unidad, y que, así, todo animal está unido a una forma que es un ser simple, indivisible, verdaderamente único. Supone además que esta forma no abandona nunca a su sujeto,[76] de donde resulta que, hablando propiamente, no hay ni muerte ni generación en la naturaleza. La excepción sería el alma del hombre, que pone al margen,[77] etc. Esta hipótesis nos libera de una parte del problema.[78] Ya no se trata de responder a las objeciones abrumadoras que reciben los escolásticos. El alma de las bestias, les decimos, es una substancia distinta del cuerpo; por tanto, ha de ser producida por creación y destruida por aniquilación; sería preciso, pues, que el calor[79] tuviera la fuerza de crear y aniquilar almas:[80] ¿y qué cabe decir más absurdo? Las respuestas de los peripatéticos a esta objeción no merecen ni referirse ni salir de la oscuridad de las clases donde se difunden a los jóvenes alumnos; sólo valen para convencernos de que la objeción es invencible desde su punto de vista. No se libran mejor del precipicio en que se les arroja cuando se les desafía a que encuentren algún sentido y sombra de razón en la producción continua de un número casi infinito de substancias que son destruidas totalmente pocos días después, aun siendo mucho más nobles

74. Véase la *Mémoire de M. Leibnitz*, incluida en el *Journal des Savans*, 27 de junio de 1695, p. 449, ed. de Holanda.
75. *Journal des Savans*, 27 de junio de 1695, p. 446.
76. *Ibidem*, p. 447.
77. *Ibidem*, pp. 448, 450.
78. M. Bernier, en su *Relation des gentils de l'Indoustan*, p. 200, refiere una opinión más o menos parecida de los filósofos de aquel país.
79. Se hace salir a los pollitos de los huevos poniendo a éstos en un horno que se va calentando gradualmente. Esto se practica en Egipto.
80. Se puede hacer morir a muchas clases de animales poniéndolos en un horno un poco demasiado caliente.

y excelentes que la materia, que no pierde jamás su existencia. La hipótesis del señor Leibniz ataja todos estos golpes, pues nos lleva a creer: 1) que Dios creó al inicio del mundo las formas de todos los cuerpos y, por consiguiente, todas las almas de las bestias; 2) que estas almas siguen subsistiendo desde entonces, unidas inseparablemente al primer cuerpo organizado en que Dios las alojó. Nos ahorramos así la metempsicosis, que sin esto sería un asilo al que habría que ir necesariamente para salvarse. Inserto una parte de su discurso a fin de que se vea si es correcta mi comprensión de su pensamiento:

Es aquí donde las *transformaciones* de los señores Swammerdam, Malpighi y Leeuwenhoek, quienes constan entre los más excelentes observadores de nuestro tiempo, han venido en mi auxilio y me han llevado a admitir con más facilidad que el animal, y toda otra substancia organizada, no empieza cuando creemos, y que su aparente generación es sólo un desarrollo y una especie de incremento. También he notado que el autor de la *Recherche de la vérite*, el señor Regis, el señor Hartsoeker y otros hábiles hombres no han estado muy alejados de tal parecer. Pero restaba aún la cuestión principal: qué se hace de estas almas o formas al morir el animal o al destruirse el individuo, la substancia organizada. Es esto lo que provoca mayores aprietos, por cuanto parece poco razonable que las almas permanezcan inútilmente en un caos de materia confusa. Y esto me ha llevado a pensar al fin que el único partido razonable que tomar es el de la conservación no sólo del alma sino aun del propio animal y de su máquina organizada, pese a que la destrucción de las partes groseras lo haya reducido a una pequeñez que escapa a nuestros sentidos no menos que aquella en la cual estaba antes de nacer. Así pues, nadie puede señalar el verdadero momento de la muerte, que tal vez pase durante mucho tiempo por una simple suspensión de acciones observables, y en el fondo no es nunca otra cosa en los simples animales: prueba de ello son las *resucitaciones* de las moscas ahogadas y después enterradas bajo tiza pulverizada, y muchos ejemplos parecidos, que dan a conocer suficientemente que habría muchas resucitaciones más y desde

mucho más lejos si los hombres estuvieran en condiciones de restablecer la máquina [...] Es, pues, natural que, si el animal viviente y organizado ha existido siempre, tal y como personajes de gran penetración empiezan a reconocer, también siga existiendo siempre. Y como, por tanto, no hay primer nacimiento ni generación por entero nueva del animal, se sigue que en rigor metafísico no habrá extinción final ni muerte completa; y que, por consiguiente, en lugar de la transmigración de las almas, se produce sólo la transformación de un mismo animal, según que los órganos se pleguen de manera diferente y estén más o menos desarrollados.[81]

Diré, incidentalmente, que algunas personas creen que el sujeto primitivo al que está unida nuestra alma, al morir sale con ella de nuestro cuerpo. El señor Poiret no dista mucho de este parecer y cree incluso que Moisés apareció el día de la transfiguración con el verdadero cuerpo que acompañó a su alma cuando dejó esta vida, es decir, según él, cuando esta alma bienaventurada abandonó tan sólo la corteza o envoltura que cubría el cuerpo sutil al que estaba unida. Da al cadáver el nombre de corteza o herrumbre respecto al verdadero sujeto que está unido al alma. Éstas son sus palabras:

Puesto que Dios es constante en sus obras, sobre todo en las más importantes y en lo que concierne a las más fundamentales, y puesto que produjo ciertas mentes, como las humanas, anexas a los cuerpos, no es probable que esta obra sea, quizá durante algún tiempo, del todo interrumpida y destruida. Sabemos por la historia sagrada que Moisés, cuyo cadáver fue completamente destruido, apareció con Elías a los apóstoles que contemplaban al Cristo radiante en transfiguración, lo cual no pudo suceder sin el cuerpo al que la mente estuvo unida. No pocos recurren a un cuerpo formado de aire. Pero ¿por qué no del propio cuerpo de Moisés –y lo mismo, los demás–, sin duda de una parte de esa materia interna más espiritual, más sutil y más pura, que, una vez abandonado el cadáver, que es cierto velo o corteza o crosta

81. *Journal des Savans*, 27 de junio de 1695, p. 449.

o herrumbre, se exhalaría y, aún unida a la mente, sería dirigida por el gobierno de ésta, según la voluntad de Dios?[82]

Ha publicado algunas objeciones que le fueron enviadas de Sedan. Le objetaron entre otras cosas que el ejemplo de Moisés no prueba nada,[83] por cuanto, para que este gran profeta fuera visto por los apóstoles, habría habido que añadir mucha materia a aquella que hubiera salido de su cadáver junto a su alma. Pero si hubiera habido que darle más de la mitad de un cuerpo ajeno, no hay ningún inconveniente en decir que toda la materia que fue vista en él ese día era ajena. El señor Poiret respondió que la materia sutil que sale del cuerpo con el alma es en verdad demasiado fina para afectar a nuestros groseros sentidos, pero que, cuando Dios nos asiste extraordinariamente, podemos verla.[84] Se le advirtió que hay escolásticos que admiten una quintaesencia que constituiría el vínculo del alma humana con los órganos formados de los cuatro elementos, y que sería su vehículo cuando la muerte la hace marcharse. Dicen también que este vehículo es el sujeto de las penas que los reprobados soportan antes de la resurrección.

Observo que la opinión de este hombre docto no difiere mucho de la de ciertos escolásticos, que opinan que, aparte de los cuatro elementos, interviene no sé qué quintaesencia en la composición del cuerpo humano, la cual sería como una suerte de vínculo medio que uniría el alma incorpórea e inmortal con el cuerpo terrenal y mortal. Si fuera de otro modo, en efecto, no parecería haber ninguna proporción y conveniencia entre el cuerpo y el alma racional. Y pretenden que esa quintaesencia es de naturaleza celeste, y que ella soporta el alma cuando a causa de la muerte se ve forzada a marcharse del cuerpo, y que en ella se sufren los castigos en los infiernos que merecen sus crímenes.[85]

82. Poiret, *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo*, en *Appendice*, I, 611, Amsterdam, 1685.
83. Poiret, *Responsio ad primas objectiones*, p. 696.
84. *Ibidem*, p. 697.
85. *Ibidem*, p. 696.

El señor Poiret respondió[86] que no le hacía ninguna falta lo que los escolásticos hubieran podido decir.[87]

En la hipótesis del señor Leibniz hay ciertas cosas que producen desazón, pese a que indican cuán amplio y poderoso es su genio. Pretende, por ejemplo, que el alma de un perro actúe con independencia de los cuerpos, «que todo en él nazca de su propio fondo, con una perfecta *espontaneidad* respecto a sí misma y, no obstante, en perfecta conformidad con las cosas de fuera [...] Que sus percepciones internas le lleguen por su propia constitución original, es decir, representativa (capaz de expresar los seres exteriores en relación a sus órganos), que le ha sido dada desde su creación y que forma su carácter individual».[88] De ahí resulta que sentiría hambre y sed a tal y tal hora aunque no hubiera cuerpo alguno en el universo, aunque «no existiera nada sino Dios y ella». Ha explicado su pensamiento con el ejemplo de dos péndulos que se acordarían a la perfección:[89] supone, pues, que, según las leyes particulares que hacen actuar al alma, debe sentir hambre a tal hora, y que, según las leyes particulares que regulan el movimiento de la materia, el cuerpo unido a esta alma debe ser modificado cuando el alma tiene hambre. Para preferir este sistema al de las causas ocasionales, esperaré a que su hábil autor lo haya perfeccionado; no puedo comprender el encadenamiento de acciones internas y espontáneas que haría que el alma de un perro sintiera dolor inmediatamente después de haber sentido gozo aun cuando estuviera sola en el universo. Comprendo por qué un perro pasa de inmediato del placer al dolor cuando, hambriento, se pone a comer pan y recibe de repente un bastonazo; pero que su alma esté construida de tal suerte que en el momento que es golpeado sentiría dolor, aun cuando no se le golpeara, aun cuando continuara comiendo el pan sin trastor-

86. *Ibidem*, p. 697.

87. El platónico anónimo autor de la *Philosophia vulgaris refutata*, impreso en 1690, dice que Ockham, Maironi y Antonio Mirandolano, Garbius, Licerus, conciben el alma del hombre como compuesta de dos substancias, «la una inmaterial, creada por Dios; la otra material, engendrada por un intermediario», etc.

88. *Journal des Savans*, 4 de julio de 1695, p. 457.

89. En *Histoire des Ouvrages des Savans*, febrero de 1696, pp. 274-275.

no ni impedimento, es lo que no alcanzo a comprender. Encuentro también incompatible la *espontaneidad* de esta alma con los sentimientos de dolor y en general con todas las percepciones que le desagradan. Por otra parte, la razón por la que este hábil hombre no gusta del sistema cartesiano me parece una falsa suposición; no puede decirse, en efecto, que el sistema de las causas ocasionales haga intervenir la acción milagrosa de Dios[90] –*Deum ex machina*– en la dependencia recíproca de cuerpo y alma; pues, dado que Dios sólo interviene de acuerdo con las leyes generales, no actúa en eso extraordinariamente. ¿Conoce la virtud interna y activa comunicada a las formas de los cuerpos según el señor Leibniz la serie de acciones que debe producir? En modo alguno; sabemos por experiencia que ignoramos si dentro de una hora tendremos tales o cuales percepciones; sería preciso, por tanto, que las formas estuvieran dirigidas por algún principio externo en la producción de sus actos. ¿No sería esto el *Deus ex machina*, tal como en el sistema de las causas ocasionales?[91] En fin, puesto que supone con mucha razón que todas las almas son simples e indivisibles, es incomprensible que puedan ser comparadas con un péndulo, es decir, que por su constitución original puedan diversificar sus operaciones sirviéndose de la actividad espontánea que recibirían de su creador. Vemos con claridad que un ser simple actuará siempre de modo uniforme si ninguna causa extraña lo desvía. Si estuviera compuesto de varias piezas como una máquina, actuaría diversamente, porque la actividad particular de cada pieza podría cambiar en todo momento el curso de la actividad de las demás; pero ¿dónde hallaréis en una substancia única la causa del cambio de operación?

90. En *Historie des Ouvrages des Savans*, febrero de 1696, pp. 274-275.
91. Consúltense las objeciones hechas al señor Leibniz, por M.S.F. (el señor Foucher) en el *Journal des Savans*, 12 de septiembre de 1695, pp. 639 s.

1. *Estoy convencido de que era natural de Pordenone, en Italia.*

Me baso en lo siguiente: dice que Sacilla está cerca de su patria.

La ciudad de Sacilla –en la cual el doctísimo Francisco Amalteo profesaba, a cargo del erario público, humanidades, y a cuya dirección se confiaron mis primeros estudios– está cerca de mi patria y es muy agradable por su río.

El paréntesis no es superfluo; nos indica dónde efectuó sus primeros estudios nuestro Rorario, y que los tres hermanos que han dado tanta celebridad al nombre de Amalteo[92] no eran los únicos doctos con ese nombre. Es cierto que Sacilla no está lejos de Portus Naonis o de Pordenone,[93] como lo llaman los italianos, o de Portenau, como dicen los alemanes.[94] La epístola dedicatoria del libro de Rorario al obispo de Arras está fechada en Portus Naonis; y había un médico de la misma villa que se llamaba Nicolás Rorarius. Fue autor de un libro, impreso en Venecia en 1566 y en 1572, y que llevaba por título: *Contradictiones, dubia et paradoxa in libros Hippocratis, Celsi, Galeni, Aetii, Aeginetae, Avicennae, cum eorundem conciliationibus*. He aquí lo que se dice de este escritor en el *Lindenius Renovatus*: «Nicolaus Rorarius Utinensis medicus vixit circa A.C. 1563. Renatus Moreau de V.S. in Pleurit». Esto no quiere decir que fuera de Udine, sino simplemente que ejercía allí la medicina. Así, el señor Konig ha cometido una falta al decir: «Rorarius (Nicol.) de Portunnone, Utinensis, collegit conciliationes contradictionum in scriptis medicorum anno 1566». La omisión de la palabra *medicus* tras *Utinensis* induce a error; hace creer que este médico era de Udine, y que *de Portunnone* era un apodo familiar. Le

92. Hieronymus, Johannes Baptista y Cornelius Amalthei. Se han impreso sus poesías latinas en Amsterdam, en 1689, con un prefacio del señor Graevius.
93. Véase Leandro Alberti, *Descriptio Italiae*, p. 730.
94. Véase Baudrand, en la entrada «Portus Naonis».

Doni ha dedicado uno de los capítulos de su *Ramo della Zucca*[95] al señor Gregorio Rorario de Pordonone.

K. *Esto me lleva a tomar la libertad de incluir aquí algunos suplementos.*

Empecemos por indicar qué autores otorgan un alma racional a las bestias. No creo que nadie haya tenido en esta cuestión opiniones más extremas que el filósofo Celso, pues, queriendo combatir lo que dicen los cristianos –que todas las cosas han sido hechas para el hombre–, se esfuerza en mostrar que las bestias no son menos excelentes que el hombre y que incluso lo sobrepasan. Les atribuye[96] una forma de gobierno, la observancia de la justicia y de la caridad.[97] Sostiene que las hormigas conversan entre sí. «Cuando se encuentran –dice– van conversando juntas y, así, no se extravían de su camino. Poseen, pues, la razón en todos sus grados; tienen de modo natural las ideas de ciertas verdades universales; poseen el uso de la voz; tienen el conocimiento de las cosas fortuitas y las saben expresar.»[98] Asegura que algunas bestias[99] «conocen los secretos de la magia,[100] de modo que los hombres no pueden invocar esto como ventaja sobre ellas. Lo dice en estos términos: «Si el hombre se jacta de conocer los secretos de la magia, las serpientes y las águilas saben de ello aún más. Pues poseen muchos preventivos contra los venenos y contra las enfermedades, y conocen el poder de ciertas piedras para la curación de sus hijos, piedras que los hombres tienen en tanta estima que, cuando las encuentran, se figuran que han encontrado un tesoro».[101] Tras esto, queriendo mostrar muy por extenso que los hombres no deben pretender, so capa de que conocen a la divinidad, prevalecer sobre todos

95. Es la *Chiachiera ultima*, fol. 64 v.
96. A las abejas y a las hormigas.
97. Véase Orígenes, *Contra Celsus*, IV, 180.
98. *Ibidem*, 181-182: utilizo la traducción del señor Bouhereau.
99. *Ibidem*, 182.
100. Se entiende la magia natural.
101. Orígenes, *Contra Celsus*, IV, 183-184.

los seres mortales, por cuanto hay animales sin razón que tienen una idea pura y distinta de ella, mientras que los más sutiles, entre los griegos como entre los bárbaros, mantienen por todas partes tantas disputas con ese motivo, añade:

Si se pretende elevar al hombre por encima de los demás animales porque es capaz de conocer la divinidad y de recibir su idea e impresión, que se sepa que muchos de ellos pueden atribuirse la misma ventaja y no sin fundamento. ¿Qué hay, en efecto, más divino que prever y predecir el futuro? Pues bien, los demás animales, y sobre todo los pájaros, son en esto los maestros de los hombres, y el arte de nuestros adivinos consiste simplemente en entender cuanto los animales les enseñan. Los pájaros, pues, así como los restantes animales propios para la adivinación, a los que Dios descubre el porvenir, nos lo muestran mediante signos y símbolos, y esto prueba que tienen por naturaleza más y más estrecho comercio con la divinidad que nosotros, que nos superan en saber y que son más gratos a Dios. Los hombres más esclarecidos dicen asimismo que estos animales se comunican entre sí de una manera mucho más santa y noble que nosotros, y que entienden su lenguaje, como justifican cuando, tras advertirnos de que los pájaros dicen que irán a tal sitio y que allí harán tal cosa, nos muestran que van allí y que realmente la hacen. Además, respecto de los elefantes, nada parece más religioso en cuanto a los juramentos[102] ni guarda a Dios una fidelidad más inviolable; y esto, sin duda, no puede venir sino del hecho de que lo conocen.

No refiero lo que responde Orígenes; basta con que advierta que lo refuta en la obra que compuso contra Celso.

El señor De Saumaise se cuenta entre los modernos que han creído que los animales están dotados de razón. Ha escrito que los ejemplos que pueden probarlo llenarían un libro.[103] Osiander ha censurado tal opinión. Ved sus notas sobre la obra de Grocio *De iure belli ac pacis*, en el capítulo donde éste rechaza

102. Véase más arriba, nota 35.
103. Véase Osiander, *Observationes maximam partem theologiae in libros tres. De iure belli ac pacis M. Grotii*, p. 213.

la definición de derecho natural adoptada por Justiniano en el primer libro de los *Institutos*.[104] Esta definición establece que hombres y bestias participan en el derecho natural. La mayoría de quienes la siguen se fundan en la hipótesis de que no carecen de uso de la razón, y la mayoría de quienes rechazan esta idea del derecho natural se fundan en la hipótesis contraria. Osiander forma parte de estos últimos,[105] y encuentra bien que Grocio no haya aprobado la definición de Justiniano, en lo cual, dice, Lorenzo Valla, François Conan, Domingo Soto y muchos más le habían servido de guías. Veremos a continuación una doctrina de Grocio, condenada por él, acerca del principio racional en algunas acciones de las bestias.[106] Juan Antonio Capella, médico napolitano, publicó en 1641 un *Opusculum paradoxicum quod ratio participetur a brutis*.[107] No he leído el libro, y por tanto no puedo decir qué giro toma el autor. Conozco mejor la doctrina del señor Willis, quien afirma que el alma de las bestias se compone de órganos y consiste en la figura y tamaño del cuerpo que informa, pero que no es tan espesa, sus partes son tan sutiles que no pueden verse y se disiparían fácilmente si el cuerpo del animal no las mantuviera en buen estado.

Este cúmulo de partículas sutiles, o alma, que se despliega extensamente y que, introduciendo sus partículas entre otras más gruesas y entrelazándolas, fabrica el cuerpo, se conforma exactamente a la figura y dimensión de este cuerpo, se extiende igual que él y se adapta con toda precisión a él como a una cápsula o a una vagina; mueve, vivifica e inspira al conjunto y a cada una de sus partes. Ahora bien, esa misma alma, a su vez, por sí misma se disolvería al instante y se desvanecería en tenues auras de no ser

104. «El derecho natural es lo que la naturaleza enseña a todos los animales. Pues este derecho no es propio del género humano, sino de todos los animales que nacen en el cielo, en la tierra y en el mar [...] Vemos, en efecto, que se considera que también los restantes animales tienen conocimiento del tal derecho», *Institutos*, 1, 2.

105. Osiander, *Observationes maximam partem theologiae in libros tres. De iure belli ac pacis M. Grotii*, pp. 206 s.

106. Cita de la nota 19.

107. Nicolo Toppi, *Biblioteca napoletana*, p. 124.

conservada por el cuerpo que la contiene en su subsistencia y en su actividad. Así pues, el alma, aunque muy tenue, parece corpórea, como una suerte de espectro o fantasma umbrátil del cuerpo. Además, al emerger, junto con el cuerpo, de la materia debidamente dispuesta, recibe la hipóstasis o su subsistencia, no menos que el cuerpo, de acuerdo con la idea o el tipo predeterminado en ella por la ley natural. Pero, por más que esté intimamente unida al cuerpo y sea como su trama, no obstante su textura sutilísima y formada como por un hilo delgadísimo, no puede ser percibida por nuestros sentidos, sino que se distingue únicamente por sus efectos y operaciones.[108]

Concede a esta alma una especie de razonamiento, cuyo análisis incluso efectúa.[109] Pretende que en el hombre hay un alma por completo similar a ésta y, además, un alma espiritual, y trata de explicar mediante estas dos almas el combate que sentimos en nosotros mismos, que los demás filósofos explican por medio de la facultad superior y la inferior de una simple y única substancia espiritual que llaman alma racional.[110] Mal que le pese, este método de explicar el combate de la razón y del alma sensible no llega a satisfacer, pues todo el mundo comprueba en sí mismo que el principio que desea los placeres carnales es idéntico numéricamente al que se opone a tal deseo, que a veces lo sobrepasa y es sobrepasado la mayoría de las ocasiones. No notaríamos esta unidad de principio si tuviéramos dos clases de alma realmente distintas entre sí. Si nos respondiera que una produce en la otra sus sentimientos y pasiones, replicaría que entonces habría en cada hombre dos substancias que querrían lo mismo. Pues bien, nunca nadie se ha apercibido de estos dos principios distintos. Aparte que, si un alma corpórea pudiera comunicar un deseo tan carnal al alma espiritual del hombre, el cuerpo lo haría también, y por consiguiente se multiplican los seres sin necesidad, dándole al hombre un cuerpo, un alma sensitiva y un alma racio-

108. Thomas Willis, *De anima brutorum*, I, II, 14-15.
109. *Ibidem*, VI, 91-92.
110. *Ibidem*, VII.

nal. Pero dejemos aquí las discusiones; refiramos otro hecho. El señor Willis observa que el caballero Digby ha compartido la opinión de Pereira y de Descartes respecto al alma de las bestias.

Pereira [...] afirmó que las bestias carecen de todo conocimiento o percepción, y en este último siglo le han seguido al pie de la letra hombres ilustrísimos como Descartes, Digby y otros, que, intentando discriminar, en la medida de lo posible, *las almas de los brutos* de la humana, sostuvieron que aquéllas eran no sólo corpóreas y divisibles, sino también puramente *pasivas*.[111]

Poco después, se explica la diferencia que hay entre Descartes y el caballero Digby, y se muestra que este último no priva a las bestias de sensibilidad ni de memoria. No es cierto, por tanto, que siga a Pereira y a Descartes; ¿por qué lo decía, entonces?

Digby [...] agrega que ciertos efluvios muy tenues, desprendidos del cuerpo sensible, no sólo afectan a los sentidos externos, sino que además, penetrando en el interior, se mezclan con los espíritus y, moviendo a éstos en diversas fluctuaciones, producen las distintas clases de *sensaciones* y de *movimientos locales*. Y de estos átomos extrínsecos que penetran así en las partes nerviosas y en el mismo cerebro, no sólo proceden las acciones improvisadas, sino que, a partir de los que quedan en el cuerpo sintiente y se esconden en los nichos del cerebro, manteniendo sus anteriores configuraciones, se constituyen las ideas de las cosas pasadas que subsisten en la *memoria*.[112]

Concluyamos que el caballero Digby no debe ser incluido en el catálogo de quienes consideran a las bestias como autómatas. El señor Locke se ha declarado en contra de quienes no atribuyen razonamiento a las bestias. Vais a ver en qué consiste, según él, la diferencia entre el hombre y las bestias:

111. *Ibidem*, I, 5-6.
112. *Ibidem*, 7.

La facultad de formar ideas generales es lo que introduce una distinción completa entre el hombre y los brutos, excelente cualidad que éstos no pueden en modo alguno adquirir con auxilio de sus facultades. Es evidente, en efecto, que no observamos en las bestias ninguna prueba que pueda darnos a conocer que se valen de signos generales para designar ideas universales; y puesto que carecen del uso de las palabras y de cualquier otro signo general, tenemos razones para pensar que carecen de la facultad de hacer abstracciones o de formar ideas generales[113] [...] Podemos, pues, aceptar, a mi juicio, que las bestias difieren del hombre en esto. Ahí radica, afirmo, la diferencia propia con respecto a la cual ambas clases de criaturas son por entero distintas, y que abre finalmente una distancia tan vasta entre ellas. Pues si las bestias tienen algunas ideas, y no son meras máquinas como algunos pretenden, no podemos negar que dispongan en cierto grado de razón. Y, por lo que a mí concierne, me parece tan evidente que razonan como me lo parece que tienen sensibilidad; pero razonan sólo sobre ideas particulares, a medida que sus sentidos se las presentan. Las más perfectas entre ellas están encerradas en tales estrechos límites, y carecen, por lo que creo, de la facultad de ampliarlos mediante ninguna clase de abstracción.[114]

Hemos visto en las *Nouvelles de la République des Lettres*[115] el extracto de un libro titulado *Essais nouveaux de morale*, impreso en París en 1686. El autor, que niega, por un lado, que las bestias posean un alma capaz de razonamiento, reconoce, por otro, que sus acciones están dirigidas por una «razón exterior, y que esa razón y sabiduría que las gobierna es una sabiduría y razón más excelente y segura que la del hombre[116] [...] La razón que opera en las bestias –continúa–[117] no está en ellas [...] es, como dice Santo Tomás siguiendo a todos

113. Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, II, XI, 170. Se trata de una obra excelente, que merecía una traducción al francés tan buena como la del señor Coste.
114. *Ibidem*, p. 171.
115. En el mes de octubre de 1686, pp. 1196 s.
116. *Essais nouveaux de morale*, p. 30.
117. *Ibidem*, p. 32.

los antiguos padres, la razón soberana y eterna del obrero supremo, que conserva sus obras y las conduce a los fines para que las ha creado mediante resortes secretos que ha puesto en ellas, diversamente determinados, según las ocasiones, para efectuar mil clases de movimientos diversos de acuerdo con sus diferentes necesidades». Añadid las palabras del señor Bernard:

Los filósofos más decididos a creer que las bestias son sólo meras máquinas han de admitir de buena fe que realizan distintas acciones cuyo mecanismo les es imposible explicar. Sería mucho más rápido contentarse con decir en general que Dios, queriendo que sus máquinas subsistieran durante cierto tiempo, con su infinita sabiduría dispuso sus partes del modo conveniente para esa intención. Me parece haber leído en algún sitio esta tesis: «Deus est anima brutorum» ['Dios es el alma de los brutos']; la expresión es un poco dura, pero puede tomar un sentido muy válido.[118]

Grocio ha proclamado que ciertos actos en que las bestias abandonan sus intereses particulares en favor de otras proceden de una inteligencia externa.

Algunos animales moderan en parte su deseo de propia utilidad, ya sea en beneficio de su prole, ya en el de sus congéneres. Creemos que esto proviene en ellos de un principio intelectual extrínseco, dado que no muestran tal inteligencia en otros actos en modo alguno más difíciles que éstos.[119]

Gaspar Ziegler, en su nota sobre este pasaje, se lamenta de que Grocio no haya explicado con más claridad su pensamiento acerca de la naturaleza de tal principio exterior. Si se trata de la providencia divina, continúa, Grocio se expone a la mordacidad del doctor Huarte,[120] quien ha mostrado que un filósofo no debe explicar los fenómenos por medio de la

118. *Nouvelles de la République des Lettres*, octubre de 1700, pp. 419-420.
119. Grocio, *De iure belli ac pacis*, Proleg. VII [trad. de P. Mariño Gómez, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987].
120. En el capítulo VII del *Examen de ingenios*.

operación inmediata de Dios. Cita dos escritores que han referido al instinto de la naturaleza toda la destreza de los animales, y aprueba su opinión.[121] Osiander se ha extendido mucho en la refutación de Grocio, y ha dicho, entre otras cosas, que este principio exterior debería ser Dios o un ángel o la forma universal de Averroes, pero que no debe aceptarse ninguna de las tres suposiciones.[122] A propósito de Averroes, debo decir aquí que admitía un principio exterior de la inteligencia humana común a todos los entendimientos particulares e influyente también sobre las bestias y las piedras; pero, puesto que reconocía que esta influencia restaba infructuosa respecto de las bestias y las criaturas insensibles, por recaer en una materia mal dispuesta, no puede inferirse que concediera más perfección a las bestias que los escolásticos.

Averroes (*De anima*, III, 4) hace uno el intelecto de todos los hombres, y realmente separado de la substancia del alma, pero unido a cada uno de ellos por las imágenes instaladas en su fantasía; también asiste al caballo y al asno, a la piedra y al metal, pero sin fruto, porque su materia no es apta.[123]

El señor De Vigneul-Marville relata que hubo un filósofo que para explicar en las conferencias del señor Rohault cómo las bestias, siendo simples autómatas, actuaban sin embargo como si tuvieran un alma, recurrió a la hipótesis del conde de Gabalis, y, extendiéndola, la hizo valer para su propósito;[124] esto es, supuso que ciertos espíritus elementales se dedican «a hacer funcionar, según las reglas de los mecanismos, todas las máquinas» de los animales. El discurso que hizo está construido de una manera muy ingeniosa, y mereció que el señor Péquet dijera al autor que «si este agradable sistema no era cier-

121. «Nosotros referimos toda la industria de los brutos al instinto natural, como nuestro Sperlingio (*Institutiones physicae*, I, VI, 3), y a éste ha seguido J. F. Hornio (*De subiecto iuris naturalis*, VI)», Ziegler en *Prolegomena Grotti*, p. 5.

122. Osiander, *Observationes in libros tres De iure belli ac pacis M. Grotii*, pp. 48 s.

123. Vossius, *De origine et progressu idololatriae*, III, XLII, 952.

124. *Mélanges d'histoire et de littérature*, Rouen, 1700, tomo I, pp. 100 s.

to, al menos era *bene trovato*».[125] No dudo de que pueda complacer a algunas personas, pero ahora, si se tratara de discutir, mostraríamos con facilidad que es incapaz de dar razón de los fenómenos, y que en ciertos aspectos es más confuso que el del señor Descartes. Lo que incomoda más a los cartesianos no es decir que las bestias se mueven rápidamente de mil maneras, sino decir que muestran distintos signos de amistad, odio, alegría, celos, temor, dolor, etc. El sistema de los espíritus elementales es inútil para explicar esto, por cuanto se afirma que se aplican a hacer funcionar los resortes de las bestias sólo para procurarse una agradable diversión. No serían, pues, tan locos como para someterse al sentimiento de hambre o de frío o al dolor que provocan los bastonazos, etc. Habría que suponer, entonces, que ninguna de tales pasiones se halla en las bestias, y ya tenemos de vuelta toda la confusión; o bien habría que decir que esos espíritus están condenados a dirigir a los autómatas de los animales, con el fin de expiar sus pecados sufriendo las pasiones que los peripatéticos confieren a las bestias, lo cual es contrario a la hipótesis del filósofo gabalista. Obvio otras muchas dificultades tan grandes como éstas que cabría oponer a este sistema pretendidamente *bene trovato*.

Puede verse en las *Nouvelles de la République des Lettres*[126] que el señor Vallade, autor de un *Discours philosophique sur la création et l'arrangement du monde*, ha explicado mediante mecanismos las acciones más sorprendentes de los animales. Las mismas *Nouvelles*[127] nos dan a conocer que se ha criticado al señor De la Bruyère por haber sostenido «que las bestias no son sino materia». Encontraréis en la bella obra de dom François Lami[128] sobre el conocimiento de sí mismo una aclaración «donde se muestra que no existen razones sólidas para atribuir ni el conocimiento ni la inmortalidad al alma de las bestias, mientras que no podemos dispensarnos razonablemente de conceder ambas cosas al alma del hombre».[129] Esta

125. *Ibidem*, p. 106.
126. Del mes de octubre de 1700, p. 419.
127. Mes de abril de 1701, pp. 433 s.
128. Benedictino de la congregación de San Mauro.
129. En el tomo V, pp. 526 s., París, 1698.

aclaración merece ser leída, sobre todo porque encontramos en ella la solución a la dificultad más embarazosa del sistema de los autómatas, pues el autor muestra que todo el mundo puede convencerse, con razones muy fuertes, de que los demás hombres no son meras máquinas, y esto es, sin embargo, lo que se trata de inferir del hecho de que las bestias estén compuestas de órganos tan bien reglados que podrían hacer sin conocimiento cuanto les vemos hacer. Si Dios podía fabricar una máquina semejante, se replica, podría asimismo componer otras que hicieran todas las acciones del hombre, y por consiguiente no nos cabría estar seguros más que de nuestro pensamiento y deberíamos dudar que los demás hombres piensen. El padre Gisbert, profesor real en la Universidad de Toulouse, es uno de los que han publicado libros contra la opinión de los cartesianos sobre el alma de las bestias.[130] Notad que este parecer se ha defendido en un curso de filosofía dictado en París en el Colegio de las Cuatro Naciones,[131] impreso luego en la misma ciudad, en 1695, bajo el título de *Institutio philosophica ad faciliorem veterum ac recentiorum philosophorum lectionem comparata.* Consta de cuatro volúmenes *in-12°*. Vemos en el tercero, desde la página 271 hasta la 292, cuanto concierne al alma sensitiva. No dudo que el señor Bayle, doctor en medicina y profesor de artes liberales en Toulouse, haya abrazado en este punto el sistema cartesiano en la física en tres volúmenes *in-4°* que ha publicado hace poco.[132]

Podría hacer un largo suplemento sobre lo que he dicho acerca de la opinión del señor Poiret,[133] pero prefiero omitirlo y señalar tan sólo a un escritor que ha recogido un gran número de datos eruditos que conciernen a la creencia platónica en una materia etérea que acompaña a las almas a su entrada y salida del cuerpo.[134]

130. Véase el *Journal des Savans*, 16 de enero de 1690, p. 49, ed. de Holanda.
131. Por el señor Pourchot.
132. Véase el extracto del primero en las *Nouvelles de la République des Lettres*, febrero de 1701, pp. 209 s. Da una gran idea del mérito de la obra.
133. Más arriba, observación H, en el primer punto y aparte.
134. Renatus Vallinus, *Ad librum III Boetii, de Consolatione philosophiae*, pp. 62 s.

L. *A las observaciones que quiero hacer sobre las reflexiones del señor Leibniz.*

Empiezo declarando que me congratulo mucho de las pequeñas dificultades que he propuesto contra el sistema de este gran filósofo, ya que han provocado respuestas que han desarrollado mejor la cuestión y me han dado a conocer con más distinción sus maravillas. En estos momentos, considero este nuevo sistema como una importante conquista que lleva más allá los límites de la filosofía. Sólo disponíamos de dos hipótesis, la de la Escuela y la de los cartesianos: la primera era una *vía de influencia* del cuerpo sobre el alma y del alma sobre el cuerpo; la otra era una *vía de asistencia* o de causalidad ocasional. Pero he aquí una nueva adquisición, la que podemos llamar, con el padre Lami, *vía de armonía preestablecida.*[135] Se la debemos al señor Leibniz, y nada cabe imaginar que dé una idea tan alta de la inteligencia y el poder del autor de todas las cosas. Esto, unido a la ventaja de alejar toda noción de conducta milagrosa, me induciría a preferir este nuevo sistema al de los cartesianos, si pudiera concebir alguna posibilidad en la *vía de armonía preestablecida.* Deseo que se ponga atención en que, al reconocer que esta vía aleja toda noción de conducta milagrosa, no me retracto de cuanto he dicho en otra ocasión, esto es, que el sistema de las causas ocasionales no hace intervenir la acción milagrosa de Dios.[136] Estoy tan persuadido como siempre de que, para que una acción sea milagrosa, es preciso que Dios la produzca como una excepción a las leyes generales, y de que las cosas de que es autor inmediato según esas leyes son distintas de los milagros propiamente dichos. Pero, como quiero sustraer de esta discusión tantos puntos como pueda, acepto que se diga que el medio más seguro para apartar todas las ideas de milagro es suponer que las substancias creadas son activamente las causas inmediatas de los efectos de la naturaleza. Omito, pues, cuanto podría repli-

135. Dom François Lami, *Traité II de la connaissance de soi-même*, 1699, p. 226.
136. Véase la Memoria que el señor Leibniz ha hecho incluir en la *Histoire des Ouvrages des Savans*, julio de 1698, p. 334.

car a esta parte de la respuesta del señor Leibniz. Me abstengo asimismo de todas las objeciones que no son más contrarias a su parecer que al de otros filósofos. No alegaré, por tanto, las dificultades que se oponen a la hipótesis de que la criatura pueda recibir de Dios la fuerza de moverse. Son grandes y casi invencibles,[137] pero el sistema del señor Leibniz no está más expuesto a ellas que el de los peripatéticos, y no sé siquiera si los cartesianos se atreverían a decir que Dios no puede comunicar a nuestra alma la fuerza de actuar. Si lo dicen, ¿cómo podrán admitir que Adán pecó?; y si no se atreven a decirlo, debilitan las razones con las que quieren probar que la materia no es susceptible de ninguna clase de actividad. No creo tampoco que le sea menos fácil al señor Leibniz que a los cartesianos o a los demás filósofos protegerse de la objeción del mecanismo fatal, de la demolición de la libertad humana. Dejemos esto, pues, y hablemos solamente de lo que es propio del sistema *de la armonía preestablecida.*

1. Mi primera observación será que eleva la potencia y la inteligencia del arte divino por encima de todo lo concebible. Figuraos un navío que, careciendo de todo sentimiento y conocimiento, y sin ser dirigido por ningún otro ser creado o increado, posea la fuerza de moverse por sí mismo tan oportunamente que disponga siempre de viento favorable, evite corrientes y escollos, eche el ancla donde sea preciso, se refugie en las bahías justamente cuando sea menester; suponed que un navío semejante navega de esa manera durante varios años seguidos, siempre dirigido y situado como conviene respecto a los cambios del aire y a las distintas situaciones de mares y tierras: admitiréis que la infinitud de Dios no es demasiado grande para comunicar a un navío una facultad así, y diréis, incluso, que la naturaleza del navío no es capaz de recibir de Dios esa virtud. Sin embargo, cuanto el señor Leibniz

137. Véase Sturmius, en el tomo I de su *Physica electiva sive hypothetica* (cuyo extracto se halla en el *Journal de Leipsic*, 1697, pp. 474 s.) y en la memoria que ha incluido en el *Journal de Leipsic*, 1699, pp. 208 s., para responder a una *Mémoire de M. Leibniz*, inserta en el mismo *Journal*, 1698, pp. 427 s.

supone sobre la máquina del cuerpo humano es más admirable y sorprendente que todo esto. Apliquemos a la persona de César su sistema de la unión de alma y cuerpo.

II. Es preciso decir, según este sistema, que el cuerpo de Julio César ejerció de tal modo su virtud motriz que, desde su nacimiento hasta su muerte, siguió un proceso continuo de cambios que correspondía con extrema exactitud a los cambios perpetuos de una cierta alma que él no conocía y que no producía ninguna impresión sobre él. Es preciso decir que la regla de acuerdo con la que esta facultad del cuerpo de César debía producir sus actos era tal que habría ido al senado cierto día a cierta hora, habría pronunciado determinadas palabras, etc., aun cuando Dios hubiera querido aniquilar el alma de César al día siguiente de haber sido creada. Es preciso decir que esta virtud motriz cambiaba y se modificaba con puntualidad según la volubilidad de los pensamientos de este espíritu ambicioso, y que se producía tal estado justamente antes que cualquier otro porque el alma de César pasaba de tal pensamiento a tal otro. ¿Puede modificarse una fuerza ciega tan oportunamente como consecuencia de una impresión comunicada treinta o cuarenta años antes y nunca renovada después, y que es abandonada a sí misma, sin que nunca haya tenido noticia de su lección? ¿No es esto mucho más incomprensible que la navegación de que he hablado en el párrafo precedente?

III. La dificultad se incrementa por cuanto una máquina humana consta de un número casi infinito de órganos y está expuesta de manera continua al choque de los cuerpos que la rodean,[138] los cuales mediante una variedad innumerable de conmociones provocan en ella mil clases de modificaciones.

138. Nótese que, según el señor Leibniz, lo que es activo en cada substancia es algo que debe ser reducido a una verdadera unidad. Es preciso, pues, ya que el cuerpo de cada hombre está compuesto de muchas substancias, que cada una tenga un principio de acción realmente distinto del principio de cada una de las otras. Pretende que la acción de cada principio sea espontánea. Pero esto debe variar hasta el infinito sus efectos y turbarlos, ya que el choque de los cuerpos próximos debe añadir alguna constricción a la espontaneidad natural de cada uno.

¿Cómo se entiende que nunca haya trastorno alguno en esta *armonía preestablecida*, y que siga siempre su curso durante la más larga vida humana, a pesar de las variedades infinitas de acción recíproca de unos órganos sobre otros, rodeados por todas partes de una infinidad de corpúsculos, tan pronto fríos como calientes, tan pronto secos como húmedos, siempre activos, siempre picoteando los nervios de una manera u otra? Acepto que la multiplicidad de órganos y la de agentes externos sea un instrumento necesario de la variedad casi infinita de cambios del cuerpo humano; pero ¿podrá tener tal variedad la exactitud que se requiere aquí?, ¿no turbará nunca la correspondencia de estos cambios y los del alma? Parece del todo imposible.

IV. Por más que, para sostener que las bestias son sólo autómatas, nos escudemos en la potencia de Dios, por más que declaremos que Dios ha podido hacer máquinas tan artísticamente trabajadas que cosas como la voz de un hombre, la luz reflejada de un objeto, etc., las afecten precisamente donde es necesario para que se muevan de tal o cual manera, todo el mundo, a excepción de una parte de los cartesianos, rechaza esta hipótesis; y ningún cartesiano la querría admitir si se intentara extenderla al hombre, es decir, si se intentara sostener que Dios ha podido producir unos cuerpos que realicen maquinalmente cuanto vemos hacer a los demás hombres. Negando esto, no tratamos de poner límites a la potencia y ciencia de Dios; queremos tan sólo indicar que la naturaleza de las cosas no tolera que las facultades comunicadas a la criatura carezcan de ciertas limitaciones necesarias. Es de todo punto preciso que la acción de las criaturas esté en proporción con su estado esencial y se ejecute según el carácter que conviene a cada máquina; pues, según el axioma de los filósofos,[139] todo aquello que se recibe es proporcional a la capacidad del sujeto. La hipótesis del señor Leibniz puede, por tanto, rechazarse como imposible, ya que encierra mayores dificultades que la de los autómatas: introduce una armonía continua entre dos substancias que no actúan una sobre otra. Pero si los cria-

139. «Quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur.»

dos fueran máquinas e hicieran puntualmente esto o aquello las veces que su amo lo ordenara, no sería sin una acción real sobre ellos del amo, que pronunciaría palabras o haría signos que afectarían de hecho a los órganos de los mozos.

v. Examinemos ahora el alma de César; descubriremos más imposibilidades aún. El alma en cuestión estaba en el mundo sin exponerse a la influencia de ningún espíritu. La fuerza que había recibido de Dios era el principio único de las acciones particulares que producía a cada momento; y si sus acciones diferían entre sí, no era por el hecho de que unas estuvieran producidas por el concurso de algunos resortes que no contribuían a la producción de otras, ya que el alma del hombre es simple, indivisible, inmaterial. El señor Leibniz está de acuerdo con esto; y si no lo estuviera y, por el contrario, pensara con la mayoría de los filósofos, y con algunos de los más excelentes metafísicos de nuestro siglo,[140] que un compuesto de muchas partes materiales ordenadas de una cierta manera es capaz de pensar, acto seguido yo vería su hipótesis como absolutamente imposible, y surgirían muchos medios más para refutarla, que no me sirven puesto que admite la inmaterialidad de nuestra alma y construye a partir de aquí. Volvamos al alma de Julio César; llamémosla un autómata inmaterial[141] y comparémosla con un átomo de Epicuro –entiendo un átomo envuelto de vacío por todas partes y que no chocara nunca con ninguno más–. La comparación es muy justa, ya que, por un lado, este átomo posee una virtud natural para moverse y la ejecuta sin recibir ayuda y sin ser frenado o trabado por nada; y, por otro, el alma de César es un espíritu que ha recibido una facultad para darse pensamientos y la ejecuta sin la influencia de ningún otro espíritu ni cuerpo. Nada la asiste y nada la traba. Si atendéis a las nociones comunes y a las ideas del orden, hallaréis que este átomo no debe detenerse nunca, y que si se ha movido en el momento precedente, debe moverse en este momento y en

140. El señor Locke, por ejemplo.

141. El señor Leibniz se sirve de esta expresión en su memoria inserta en la *Histoire des Ouvrages des Savans*, julio de 1698, p. 338: «El alma –dice– es un autómata inmaterial de los más exactos».

todos los que sigan, y que la forma de su movimiento debe ser siempre la misma. Es la consecuencia de un axioma aprobado por el señor Leibniz: del hecho de «que una cosa permanezca siempre en el estado en que se encuentra una vez, si no sobreviene nada que la fuerce a cambiar[142] [...] concluimos –dice–[143] no sólo que un cuerpo que esté en reposo seguirá siempre en reposo, sino también que un cuerpo que esté en movimiento conservará siempre este movimiento o cambio, es decir, la misma velocidad y dirección, salvo que sobrevenga algo que lo impida». Todo el mundo sabe con toda claridad que este átomo, se mueva por una virtud innata, como aseguraban Demócrito y Epicuro, se mueva por una virtud recibida del creador, avanzará siempre uniforme e igualmente en la misma dirección, sin desviarse a derecha o izquierda ni retroceder una sola vez. Epicuro fue objeto de burla cuando inventó el movimiento de declinación;[144] lo supuso gratuitamente buscando una salida al laberinto de la fatal necesidad de todas las cosas, y era incapaz de dar razón alguna de esta nueva parte de su hipótesis. Era algo que chocaba con las nociones más evidentes de nuestro espíritu, ya que concebimos claramente que, para que un átomo que ha descrito una línea recta durante dos días se desvíe de su camino al comienzo del tercer día, es preciso que encuentre algún obstáculo o que se le antoje apartarse de su ruta o que encierre algún resorte que comience a funcionar en ese momento. La primera de las razones no es procedente en el espacio vacío. La segunda es imposible, dado que un átomo no posee la virtud de pensar. La tercera es asimismo imposible en un corpúsculo absolutamente uno. Hagamos algún uso de todo esto.

VI. El alma de César es un ser a quien conviene en rigor la unidad. La facultad de darse pensamientos es una propiedad

142. Memoria inserta en la *Histoire des Ouvrages des Savans*, julio de 1698, p. 331.
143. El señor Leibniz, *ibidem*, declara que sigue estando de acuerdo con el axioma: «E incluso pretendo –agrega– que me es favorable y que es en efecto uno de mis fundamentos».
144. Véase el artículo «Epicuro», observación U, primer párrafo.

de su naturaleza:[145] la ha recibido de Dios en cuanto a posesión y a ejecución. Si el primer pensamiento que se da es un sentimiento de placer, no se ve por qué el segundo no lo será también, ya que cuando la causa total de un efecto sigue siendo la misma, el efecto no puede cambiar. Pero esta alma, en el segundo momento de su existencia, no recibe una nueva facultad de pensar; se limita a conservar la facultad que tenía antes, y es tan independiente del concurso de cualquier otra causa en el segundo momento como en el primero; en el segundo momento debe, pues, reproducir el mismo pensamiento que acababa de producir. Si me objetáis que debe hallarse en un estado de cambio, y que no estaría en él en el caso que he supuesto, os respondo que su cambio será semejante al cambio del átomo; pues un átomo que se mueve continuamente en la misma dirección adquiere a cada momento una situación nueva, pero parecida a la situación precedente. Para que un alma, así pues, persista en su estado de cambio, basta con que se dé un nuevo pensamiento semejante al precedente. No la limitemos tanto; vamos a acordarle la metamorfosis de pensamientos; pero en el paso de un pensamiento a otro habrá de darse al menos alguna razón de afinidad. Si supongo que en cierto instante el alma de César ve un árbol con flores y hojas, puedo concebir[146] que muy pronto desee ver otro que no tenga sino hojas, y después otro que sólo tenga flores, y que irá formando así sucesivamente varias imágenes que nacerán unas de otras. Pero no podemos representarnos como posibles los cambios extraños, del blanco al negro o del sí al no, ni esos saltos tumultuosos de la tierra al cielo, que abundan en el pensamiento humano. Es imposible entender que Dios haya podido poner en el alma de Julio César el principio que voy a decir. Sin duda más de una vez se pinchó con un alfiler mientras tomaba el pecho. Según la hipótesis examinada, su alma hubo de modificarse a sí misma con un sentimiento de dolor, inmediatamente después de tener durante dos o tres minutos las

145. Se dice esto de acuerdo con el sistema del señor Leibniz.

146. Hablo así por concesión, es decir, sin querer invocar las razones que nos impiden comprender que un espíritu creado pueda darse ideas a sí mismo.

agradables percepciones de la dulzura de la leche. ¿Qué resorte la determinó a interrumpir sus placeres y a darse de golpe un sentimiento de dolor sin que nada la avisara de prepararse para el cambio y sin que pasara nada nuevo en su substancia? Si recorréis la vida del primer emperador romano, hallaréis a cada paso materia para una objeción aún más fuerte.

VII. Entenderíamos algo de esto si se supusiera que el alma del hombre no es un espíritu sino más bien una legión de espíritus, cada uno con sus funciones, que empiezan y terminan precisamente como lo requieren los cambios que se van realizando en el cuerpo humano. En consecuencia, habría que decir que alguna cosa análoga a un gran aparato con ruedas y resortes, o con materias que se fermentan, dispuesto según las vicisitudes de nuestra máquina, despierta o duerme por un tiempo determinado la acción de cada uno de estos espíritus. Pero entonces el alma humana no sería ya una substancia, sino un *ens per agregationem*, un cúmulo y montón de substancias, tal como los seres materiales. Lo que buscamos aquí es un ser único que forma tan pronto la alegría como el dolor, etc.; no buscamos varios seres que produzcan uno la esperanza, otro la desesperación, etc.

Las observaciones que acabamos de leer no son más que el desarrollo de aquellas que el señor Leibniz me ha hecho el honor de examinar. Voy a hacer algunas reflexiones sobre sus respuestas.

VIII. Afirma que «la ley del cambio de la substancia del animal lo lleva de la alegría al dolor en el momento que se produce una solución de continuidad en su cuerpo, porque la ley de la substancia indivisible de este animal consiste en representar cuanto se hace en su cuerpo de la manera que lo experimentamos, e incluso representar de algún modo y en relación con este cuerpo cuanto se hace en el mundo».[147] Estas palabras constituyen una explicación muy buena de los fundamentos del sis-

147. Leibniz, memoria inserta en la *Histoire des Ouvrages des Savans*, julio de 1698, p. 332.

tema; son, por decirlo así, su solución y clave, pero, al mismo tiempo, constituyen el punto de vista de las objeciones de quienes encuentran imposible esta nueva hipótesis. La ley de que se nos habla supone un decreto de Dios, y muestra en qué este sistema concuerda con el de las causas ocasionales. Ambos sistemas convergen en un punto: que existen leyes según las cuales el alma humana debe *representar cuanto se produce en el cuerpo humano de la manera que lo experimentamos*. Difieren en cuanto a la forma de ejecutarse tales leyes. Los cartesianos pretenden que Dios es su ejecutor; el señor Leibniz quiere que el alma las ejecute por sí misma. Esto es lo que me parece imposible, por cuanto el alma no dispone de los instrumentos que precisaría para semejante ejecución. Ahora bien, por más infinita que sea la ciencia y potencia de Dios, no puede hacer mediante una máquina desprovista de cierta pieza algo que requiera el concurso de ésta. Habría de suplir la carencia, y en ese caso sería Él y no la máquina quien produciría el efecto. Vamos a mostrar, valiéndonos de comparaciones, que el alma no dispone de los instrumentos necesarios para la ejecución de la ley divina de que se nos habla.

Imaginemos a nuestro antojo un animal creado por Dios y destinado a cantar incesantemente. Cantará siempre; es indudable. Pero si Dios le destina una cierta escala, es de todo punto necesario que se la ponga ante los ojos, se la imprima en la memoria o le proporcione una disposición muscular que, de acuerdo con las leyes de la mecánica, haga que este tono siga siempre a aquél, en el orden exacto de la escala. Es inconcebible que sin esto el animal llegue a ser capaz de conformarse a la serie de notas que Dios ha marcado. Apliquemos un plan similar al alma del hombre. El señor Leibniz quiere que haya recibido no sólo la facultad de darse pensamientos incesantemente, sino también la facultad de seguir siempre un cierto orden de pensamientos que corresponda a los continuos cambios de la máquina del cuerpo. Este orden de pensamientos es como la escala prescrita al animal músico del que hablábamos antes. ¿No sería preciso, para que el alma cambiase a cada momento sus percepciones o sus modificaciones según esta escala de pensamientos, que conociera la

serie de las notas y que de hecho pensara en ella? Pero la experiencia nos muestra que no sabe nada de ella. A falta de esta ciencia, ¿no tendría que poseer al menos una serie de instrumentos particulares que fueran cada uno la causa necesaria de tal o cual pensamiento? ¿No habría que disponerlos de tal modo que operara uno precisamente tras otro según la correspondencia *preestablecida* entre los cambios de la máquina del cuerpo y los pensamientos del alma? Pero es muy cierto que una substancia inmaterial, simple e indivisible no puede estar compuesta de tal multitud innumerable de instrumentos particulares, situados el uno ante el otro según el orden de la escala en cuestión. No es, por tanto, posible que el alma humana ejecute esta ley.

El señor Leibniz supone que el alma no conoce con distinción sus percepciones futuras,[148] «pero que las siente confusamente», y que «en cada substancia hay huellas de cuanto le ha sucedido y de cuanto le sucederá:[149] pero esta multitud infinita de percepciones nos impide distinguirlas [...] El estado presente de cada *substancia es una consecuencia natural de su estado precedente*[150] [...] El alma, enteramente simple como es, posee siempre un sentimiento compuesto de muchas percepciones a la vez, lo cual favorece tanto nuestro objetivo como si estuviera compuesta de piezas al modo de una máquina. Pues cada percepción precedente ejerce influencia sobre las siguientes, conforme a una ley de orden que está en las percepciones como en los movimientos[151] [...] Por cuanto las percepciones que se hallan juntas al mismo tiempo en una misma alma implican una multitud en verdad infinita de pequeños sentimientos indistinguibles, que debe desenvolverse a continuación, no hay que sorprenderse de la variedad infinita que resulte de ahí con el tiempo. Todo esto no es más que una consecuencia representativa del alma, que debe ex-

148. *Ibidem*, p. 337.
149. Esto es lo que no puede concebirse en una substancia indivisible, simple, inmaterial.
150. Leibniz, memoria inserta en la *Histoire des Ouvrages des Savans*, julio de 1698, pp. 339-340.
151. *Ibidem*, p. 340.

presar lo que sucede e incluso lo que sucederá en su cuerpo y de algún modo en todos los demás, por la conexión o correspondencia de todas las partes del mundo». No tengo mucho que replicar a esto. Digo tan sólo que esta suposición, cuando esté correctamente desarrollada, es la verdadera forma de resolver todas las dificultades. El señor Leibniz, con su gran genio penetrante, ha comprendido muy bien el alcance y la fuerza de la objeción y dónde ha de estar la fuente para remediar el principal inconveniente. Estoy convencido de que allanará cuanto pueda haber de más escabroso en su sistema, y que nos enseñará cosas excelentes sobre la naturaleza de los espíritus. Nadie sino él puede viajar con tanta utilidad y seguridad a través del mundo inteligible. Espero que sus bellas aclaraciones harán que desaparezcan todos los imposibles que hasta aquí se han ido presentando a mi imaginación, y que resolverá sólidamente mis dificultades e incluso las de dom François Lami;[152] y con tal esperanza puedo decir, sin cumplidos, que su sistema ha de ser considerado una importante conquista.[153]

No trataremos del hecho de que, mientras en la hipótesis de los cartesianos existe sólo una única ley general para la unión de todos los espíritus con los cuerpos, él pretende que Dios da a cada espíritu una ley particular, de donde parece resultar que la constitución primitiva de cada espíritu se distingue específicamente de cualquier otra.[154] ¿No dicen los tomistas que en la naturaleza angélica hay tantas especies como individuos?

152. Se encuentran en el tratado II de *De la connaisance de soi-même*, desde la página 225 hasta la página 243, París, 1699.

153. Más arriba, observación L, al inicio.

154. No hay nunca dos hombres que tengan los mismos pensamientos, no digo ya un mes seguido, sino ni siquiera durante dos minutos. Es preciso, pues, que el principio del pensar tenga en cada uno una regla y una naturaleza particular.

Spinoza

SPINOZA (Benito de). Judío de nacimiento, después desertor del judaísmo y finalmente ateo, era de Amsterdam. Fue un ateo de sistema, con un método completamente nuevo, aunque el fondo de su doctrina fuera común con bastantes filósofos más, antiguos y modernos, europeos y orientales. (A) Con respecto a estos últimos, es suficiente leer cuanto refiero en la observación D del artículo sobre Japón, y lo que digo aquí, más adelante, acerca de la teología de una escuela china. (B) No he podido enterarme de nada de particular sobre la familia de Spinoza, pero hay razones para creer que era pobre y muy poco relevante. (C) Estudió latín con un médico que lo enseñaba en Amsterdam;[a] se aplicó desde muy temprano al estudio de la teología[b] y empleó en ello varios años; después se consagró por entero al estudio de la filosofía. Como tenía un espíritu geómetra y quería que le dieran razones de todas las cosas, comprendió pronto que la doctrina de los rabinos no era para él, de suerte que se apercibieron fácilmente de que repudiaba el judaísmo en varios artículos. Era un hombre, en efecto, a quien no gustaba forzar la conciencia, y gran enemigo del disimulo: por esta razón declaró libremente sus dudas y su creencia. Se dice que los judíos le ofrecieron tolerancia a condición de que aceptara acomodarse exteriormente a su ceremonial, y que incluso le prometieron una pensión anual, pero que él fue incapaz de resolverse a semejante hipocresía. Sólo poco a poco, sin embargo, se fue enajenando de su sinagoga; y quizá hubiera seguido siendo bastante comedido con ellos, de no haber sufrido un ataque traicionero al salir del teatro, a cargo de un judío que le dio una cuchillada. La herida fue leve, pero él creyó que

a. Que se llamaba Francisco Van den Ende. Nótese que el señor Kortholt, en el prefacio de la segunda edición del tratado de su padre *De tribus impostoribus*, dice que una joven enseñó latín a Spinoza y se casó enseguida con el señor Kerkering, que era su discípulo a la vez que Spinoza.
b. Véase la observación F.

la intención del asesino había sido matarlo. Desde entonces rompió enteramente con ellos, y ésa fue la causa de su excomunión. He investigado cuáles fueron sus circunstancias, sin haber podido desentrañarlas.[c] Compuso una apología en español de su salida de la sinagoga. Este escrito no fue impreso; se sabe, con todo, que introdujo en él muchas cosas que aparecieron luego en su *Tractatus theologico-politicus*,[d] impreso en Amsterdam en 1670,[e] libro pernicioso y detestable donde deslizó las semillas del ateísmo que se encuentra al descubierto en sus *Opera posthuma*. El señor Stoupp insulta inoportunamente a los ministros de Holanda por el hecho de no haber respondido al *Tractatus theologico-politicus*. (D) No siempre habla de ello con propiedad. (E) Cuando Spinoza se hubo vuelto hacia los estudios filosóficos, se cansó pronto de los sistemas ordinarios y aprovechó maravillosamente el del señor Descartes.[f] Sintió dentro de sí una pasión tan fuerte por buscar la verdad, (F) que renunció de algún modo al mundo para dedicarse mejor a tal búsqueda. No contento con haberse desembarazado de toda suerte de asuntos, abandonó también Amsterdam, porque las visitas de sus amigos interrumpían demasiado sus especulaciones. Se retiró al campo, lo meditó todo a su gusto, trabajó con microscopios y telescopios. Continuó esta vida tras haberse establecido en La Haya; y tanto le gustaba meditar, ordenar sus meditaciones y comunicarlas a sus amigos, que apenas concedía tiempo al recreo de su espíritu, y alguna vez dejó pasar tres meses enteros sin poner el pie fuera de su casa. Esta vida escondida no impidió el vuelo de su nombre y reputación. Los espíritus fuertes acudían a él de todas partes. (G) La corte palatina lo pretendió y le hizo ofrecer una cátedra de profesor de filosofía en Heidelberg. (H) La rehusó como un empleo poco compatible con su deseo de investigar la verdad sin interrupción alguna. Contrajo una larga enfermedad que lo llevó a

c. Sacado de una memoria comunicada al editor.

d. Véase el libro del señor Van Til, ministro y profesor de teología en Dordrecht, que se titula *Het Voorhof der Heidenen voor de Ongeloovigen geopent*. El *Journal de Leipsic*, 1695, p. 393, habla de él.

e. Y no en Hamburgo, como se ha puesto en el título.

f. Prefacio de las *Opera posthuma*.

la muerte en La Haya el 21 de febrero de 1677, a la edad de algo más de cuarenta y cuatro años.[g] He oído decir que el príncipe de Condé, estando en Utrecht en 1673, mandó que le rogaran que fuera a verlo.[h] Quienes han frecuentado a Spinoza, así como los campesinos de los pueblos donde vivió retirado algún tiempo, coinciden en decir que era un hombre de buen trato, afable, honesto, servicial y de costumbres muy ordenadas. (I) Es extraño, pero en el fondo no es más sorprendente esto que ver gentes que viven muy mal aunque estén plenamente persuadidas del Evangelio.[i] Algunos pretenden que se ajustó a la máxima «Nemo repente turpissimus» ['Nadie se vuelve infame de repente'], y que fue cayendo insensiblemente en el ateísmo, y que en 1663, cuando publicó la *Demostración geométrica de los principios de Descartes*,[k] estaba muy alejado de él. En esta obra se manifiesta tan ortodoxo sobre la naturaleza de Dios como el mismo señor Descartes, pero hay que tener en cuenta que no hablaba así por propia convicción. (K) No es erróneo pensar que lo condujo al precipicio su abuso de algunas máximas de este filósofo. Hay quienes dan como precursor del *Tractatus theologico-politicus* el escrito pseudónimo *De iure ecclesiasticorum*, impreso en 1665. (L) Todos los que han refutado el *Tractatus theologico-politicus* han descubierto en él las semillas del ateísmo, pero nadie las ha desarrollado tan nítidamente como el señor Juan Bredenburg. (M) Es más difícil resolver todas las dificultades de esta obra que demoler de arriba abajo el sistema presentado en sus *Opera posthuma*; pues éste es la más monstruosa hipótesis que quepa imaginar, la más absurda y diametralmente opuesta a las nociones más evidentes de nuestro espíritu. (N) Se diría que la providencia castigó de particular manera la audacia de este autor, cegándolo de tal

g. Extraído del prefacio de sus *Obras póstumas*. Véase la observación F.
h. Véase la observación G.
i. Extraído de la memoria comunicada al editor.
k. Éste es el título de la obra: *Renati Descartes principiorum philosophiae pars I et II, more geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelodamensem. Acceserunt eiusdem cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quae tam in parte metaphysices generali, quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur.*

suerte que, para escapar a las dificultades más arduas de los filósofos, se arrojó en problemas infinitamente más inexplicables, y tan perceptibles que jamás un espíritu recto dejaría de darse cuenta de ellos. Quienes se quejan de que los autores que han emprendido su refutación no han tenido éxito confunden las cosas: querrían que les aclararan plenamente las dificultades bajo las que aquél sucumbió; (O) pero les debería bastar el derribo completo de su hipótesis, que han logrado incluso los más débiles de sus adversarios. (P) No hay que olvidar que este impío ignoró las consecuencias inevitables de su sistema, pues se burló de la aparición de los espíritus,[l] y no hay ningún filósofo que tenga menos derecho a negarla. (Q) Debe reconocer que en la naturaleza todo piensa, y que el hombre no es la más esclarecida e inteligente modificación del universo. Debe, pues, admitir los demonios. Toda la polémica de sus partidarios en torno a los milagros no es más que un juego de palabras, (R) y no sirve sino para mostrar más y más la inexactitud de sus ideas. Murió, se dice, muy convencido de su ateísmo, y tomó precauciones para evitar que, si llegaba el caso, quedara al descubierto su inconstancia. (S) De haber razonado consecuentemente, no habría tildado de quimérico el miedo a los infiernos. (T) Sus amigos sostienen que no deseó, por modestia, dar su nombre a escuela alguna. (U) No es cierto que tenga un gran número de seguidores. De muy pocas personas se sospecha que se adhieran a su doctrina; y entre aquellos de quienes se sospecha, hay pocos que la hayan estudiado, y entre éstos, pocos que la hayan comprendido y no hayan sido repelidos por las dificultades y abstracciones impenetrables que se encuentran en ella.[m] Pero sucede esto: se llama spinozistas a ojo de buen cubero a todos los que son de poca religión y no lo esconden mucho. De igual modo, en Francia se llama socinianos a todos los que pasan por incrédulos en lo que atañe a los misterios del Evangelio, aunque la mayoría de esas gentes no hayan leído jamás ni a Socino ni a sus discípulos. Por lo demás, le ha ocurri-

l. Véanse sus *Cartas* LVI y LVIII.

m. Por esta razón hay quien cree que no es preciso refutarlo. Véanse las *Nouvelles de la République des Lettres*, junio de 1684, art. VI, pp. 388-389.

do a Spinoza lo inevitable en quienes forjan sistemas impíos: que, cubriéndose contra ciertas objeciones, se exponen a dificultades más abrumadoras. Si no pueden someterse a la ortodoxia, si tanto les gusta disputar, más cómodo sería que no se hicieran los dogmáticos. Pero de todas las hipótesis ateas, la de Spinoza es la que presenta menos capacidad de engaño. Como, en efecto, ya he dicho, se opone a las nociones más distintas que hay en el entendimiento del hombre. Las objeciones brotan en masa contra él, y sólo es capaz de dar respuestas que sobrepasan en oscuridad a la tesis misma que debe defender.[n] Su veneno, pues, lleva consigo su remedio. Más temible habría sido de haber empleado todas sus fuerzas en esclarecer una hipótesis que está muy en boga entre los chinos, (X) muy diferente de aquella de la que he hablado en la segunda observación de este artículo. Acabo de enterarme de una cosa bastante curiosa: de que, tras haber renunciado a profesar el judaísmo, profesó abiertamente el Evangelio y frecuentó las asambleas de los menonitas o las de los arminianos de Amsterdam.[o] Aprobó, incluso, una confesión de fe que le transmitió uno de sus íntimos amigos. (Y)

Cuanto de él se dice en la continuación de los *Menagiana* es tan falso (Z) que me sorprende que los amigos del señor Ménage no se hayan dado cuenta. El señor De Vigneul-Marville les habría hecho suprimir esto de haber tomado parte en la edición de la obra, pues ha hecho saber al público «que hay motivos para dudar de la verdad de este hecho».[p] Los motivos que alega para su duda son muy razonables. No habría ido demasiado lejos si hubiera defendido la negativa con un tono terminante. Señalaremos un error que ha cometido en la misma página. (AA) Digamos algo sobre las objeciones que he propuesto yo contra el sistema de Spinoza. Podría añadirles un suplemento muy amplio si no las considerara ya demasiado largas, dada la naturaleza de mi obra: no es éste el lugar

n. Consúltense sus *Cartas*; veréis que sus respuestas casi nunca tienen relación con el estado de la cuestión.

o. Véase la observación I.

p. Vigneul-Marville, *Mélanges*, p. 320, ed. de Holanda.

para entablar una discusión en regla. He tenido que contentarme con exponer observaciones generales que ataquen el spinozismo por la base y que lo muestren como un sistema apoyado en una suposición tan extraña que trastoca la mayoría de las nociones comunes que sirven de regla en las discusiones filosóficas. Combatir este sistema por su oposición a los axiomas más evidentes y universales poseídos hasta ahora es sin duda una muy buena manera de atacarlo, pese a que tal vez sea menos adecuada para curar a los viejos spinozistas que mostrarles cómo las proposiciones de Spinoza se oponen entre sí. Éstos no sentirían tanto el peso de la prevención si se vieran forzados a aceptar que ese hombre no siempre está de acuerdo consigo mismo, que prueba mal lo que debe probar, que deja sin pruebas lo que las requería, que no es justo en sus conclusiones, etc. Tal método de atacarlo, por medio de los defectos absolutos[q] de su obra y los defectos relativos de sus partes comparadas entre sí, ha sido muy bien empleado en algunas de las obras que lo han refutado.[r] Acabo de enterarme de que el autor de un pequeño libro en flamenco impreso hace algunos días (BB) se ha servido de él con fuerza y destreza. Pero hablemos del suplemento que quiero dar. Consiste en una aclaración acerca de la objeción que he fundado en la inmutabilidad de Dios, (CC) así como en examinar la cuestión de si es verdad, como me han dicho que sostienen varias personas, que no he comprendido en absoluto la doctrina de Spinoza. (DD) Muy extraño sería esto, dado que sólo me he aplicado a refutar la proposición que constituye la base de su sistema, que él expresa con la mayor claridad del mundo. Me he limitado a combatir lo que establece clara y precisamente como su primer principio, a saber, que Dios es la única substancia que hay en el universo y que los restantes seres no son sino modificaciones de esta substancia. Si no se en-

q. Entendemos por esta palabra los defectos que no proceden de que Spinoza sea contrario a las máximas generalmente reconocidas como verdaderas por los demás filósofos.

r. Véase el *Anti-Spinoza* de Wittichius, o los extractos que se dan en el *Journal de Leipsic*, 1690, pp. 346 s., y en el tomo XXIII de la *Bibliothèque universelle*, pp. 323 s.

tiende lo que quiere decir con esto, es sin duda porque ha dado a las palabras, sin advertir a sus lectores una significación completamente nueva. Se trata de una buena manera de hacerse ininteligible por propia culpa. Si algún término se toma en un sentido nuevo y desconocido a los filósofos, es visiblemente el de *modificación*. Pero, de cualquier manera que lo tome, no le es posible evitar las confusiones, como puede verse en una observación de este artículo.[s] Quienes quieran examinar bien las objeciones que he propuesto se percatarán fácilmente de que he tomado la palabra *modalidad* en el sentido que debe tener, y de que las consecuencias que he sacado, así como los principios que he empleado para combatir esas consecuencias, concuerdan exactamente con las reglas del razonamiento. No sé si debo decir que el sitio por donde ataco, que me ha parecido siempre muy débil, es el que los spinozistas se cuidan menos de defender. (EE) Termino diciendo que varias personas me han asegurado que su doctrina, aun considerándola al margen de los intereses de la religión, ha parecido muy despreciable a los mayores matemáticos de nuestro tiempo.[t] Esto es fácilmente creíble si recordamos dos cosas: una, que nadie ha de estar más convencido de la multiplicidad de las substancias que quienes se aplican a la consideración de la extensión; la otra, que la mayoría de estos señores admiten el vacío. Ahora bien, nada hay más opuesto a la hipótesis de Spinoza que sostener que no todos los cuerpos se tocan, y jamás dos sistemas han sido más opuestos que el suyo y el de los atomistas. Está de acuerdo con Epicuro en lo que concierne al rechazo de la providencia, pero en todo lo demás sus sistemas son como el fuego y el agua.

Acabo de leer una carta donde se proclama que «permaneció algún tiempo *en la ciudad de Ulm*, que el magistrado lo hizo marchar porque difundía su perniciosa doctrina, y que fue allí mismo donde comenzó su *Tractatus theologico-politicus*».[u] Dudo mucho de todo esto. El autor de la carta

s. La observación DD.

t. Me han mencionado entre otros a los señores Huygens, Leibniz, Newton, Bernouilli, Fatio.

u. Figura en el *Mercure Galant* del mes de septiembre de 1702, y ha sido escri-

añade que «su padre, en la época en que todavía era protestante, era muy amigo de Spinoza, y que fue principalmente gracias a sus desvelos que ese raro genio abandonó la secta de los judíos».

ta por un oficial del ejército del elector de Baviera. Este oficial señala que el primer día presentará la *Histoire métalique des empereurs ottomans, depuis la fondation de cet empire*, que es una obra en la que trabaja desde hace veintidós años y que publicará en Ginebra. Añade que emprende una traducción de Quinto Curcio en turco, que le han pedido de Andrinópolis.

OBSERVACIONES

A. *Fue un ateo de sistema, con un método completamente nuevo, aunque el fondo de su doctrina fuera común con bastantes filósofos más, antiguos y modernos, europeos y orientales.*

Creo que ha sido el primero en reducir el ateísmo a sistema y en hacer de él un cuerpo de doctrina ligado y tejido al modo de los geómetras, pero, por lo demás, su opinión no es nueva. Mucho tiempo atrás se pensó que el entero universo no es más que una substancia, y que Dios y el mundo no son sino un ser único. Pietro della Valle ha hecho mención de ciertos mahometanos, llamados *Ehl el-tahkik* u «hombres de la verdad, gentes de la certeza, que creen que por todas partes existen sólo los cuatro elementos de los que están compuestos Dios, el hombre y todas las cosas».[1] Habla también de los *zindikitas*, otro grupo mahometano.

Están próximos a los saduceos y han tomado de ellos su nombre. Creen que no hay providencia ni resurrección de los muertos, como lo explica Giggoius bajo la palabra Zindik[2] [...] Opinan que cuanto se ve, cuanto hay en el mundo, cuanto ha sido creado, es Dios.[3]

Entre los cristianos se han dado herejes semejantes; encontramos al comienzo del siglo XIII, en efecto, a un cierto David de Dinant, que no establecía ninguna diferencia entre Dios y la materia primera. Se engañará quien afirme que nadie antes había difundido esa fantasía.[4] ¿No habla Alberto Magno de un filósofo que la había propalado?

1. Véase el artículo «Abumuslimus», observación A.
2. Bespier, *Remarques curieuses sur Ricaut, État present de l'Empire ottoman*, p. 548.
3. Pietro della Valle, tomo III, p. 394, citado por Bespier, *ibidem*.
4. «Aseguró que Dios es la materia prima, delirio que nadie antes de él había sufrido», Théophile Raynaud, *Theologia naturalis*, distinct. VI, núm. 6, p. 563.

Alejandro el epicúreo dijo que Dios es materia o que no existe fuera de ella, y que todas las cosas son en esencia Dios, y que las formas son accidentes imaginados y carecen de verdadera entidad, y por eso dijo que todas las cosas substancialmente son lo mismo, y llamó a este Dios a veces Júpiter, a veces Apolo y a veces Palas; y afirmaba que las formas son el manto de Palas y el vestido de Júpiter, y que ningún sabio podía revelar del todo las cosas que se esconden bajo el manto de Palas y bajo el vestido de Júpiter.[5]

Creen algunos que este Alejandro vivió en tiempos de Plutarco;[6] otros señalan, correctamente, que precedió a David de Dinant: «Siguió a Alejandro, quien compuso un libro sobre la materia donde trataba de probar que todas las cosas son una en la materia». Se lee esto al margen del tratado donde Tomás de Aquino refuta esta extravagante y monstruosa opinión.[7] David de Dinant ignoraba acaso la existencia de ese filósofo de la escuela de Epicuro, pero hay que reconocer, por lo menos, que se daba perfecta cuenta de que él no era el inventor de tal creencia. ¿No la había aprendido de su maestro? ¿No era discípulo de ese Amalrico cuyo cadáver fue desenterrado y reducido a cenizas en 1208, y que había enseñado que todas las cosas eran Dios y un único ser?[8]

Todas las cosas son Dios: Dios es todas las cosas. Creador y criatura son lo mismo. Las ideas crean y son creadas. Por eso, se dice que Dios es el fin de todas las cosas, que todas las cosas han de regresar a lo mismo para reposar inmutablemente en Dios, y que permanecerán como un individuo único e inmutable. Y tal como Abraham no es de una naturaleza e Isaac de otra, sino de una

5. Alberto, *Physica* I, III, 13, en Pererius, *De communibus principis*, V, XII, 309-310.
6. «Es a éste, a mi parecer, a quien Plutarco recuerda entre sus compañeros en *Conviviales disputationes*, II, 3», Thomasius, *Dissertationes ad stoicae philosophiae...*, XIV, 199.
7. En Tomás de Aquino, *Contra gentiles*, I, XVII, 23, ed. Lugduni, 1586. Thomasius, *ibidem*, p. 200.
8. Véase Du Préau, *Elenchus Hareticorum*, artículo «Almaricus», p. 23. Dice que, según algunos autores, este hereje y sus seguidores fueron quemados vivos.

sola e idéntica, así dice que todas las cosas son una y que todas las cosas son Dios. Afirma, en efecto, que Dios es la esencia de todas las criaturas.[9]

No me atrevo a decir que Estratón, el filósofo peripatético, fuera de la misma opinión, pues ignoro si enseñaba que el universo o la naturaleza era un ser simple y una substancia única: sólo sé que la hacía inanimada, y que no reconocía otro Dios que la naturaleza:

Ni se debía oír a su alumno [de Teofrasto] Estratón, ese que es llamado el físico, quien juzga que toda la fuerza divina está situada en la naturaleza, la cual contiene en sí las causas del nacer, del crecer, del morir, pero que carece de toda sensibilidad y figura.[10]

Dado que se burlaba de los átomos y del vacío de Epicuro, cabe imaginar que no admitía distinción alguna entre las partes del universo, pero tal consecuencia no es necesaria. Tan sólo puede concluirse que su opinión está infinitamente más próxima al spinozismo que el sistema de los átomos. Es ésta, expuesta más ampliamente:

Sin un Dios –dices– nada puede existir. Ahí tienes a Estratón de Lampsaco, que te sale al encuentro afirmando que ese Dios que tú concibes está exento de un trabajo tan grande. Si los sacerdotes de los dioses –dice– tienen derecho a vivir sin hacer nada, ¿cuánto más justo no sería que los mismos dioses lo tuvieran? Y niega, como consecuencia, la intervención del trabajo de los dioses en la fabricación del mundo. La base de su doctrina es que todo cuanto existe ha sido creado por la naturaleza, pero no, como afirma otro filósofo, mediante corpúsculos, ásperos, ligeros, encorvados a modo de anzuelos o de garfios, y unidos en el seno del vacío. Toda esta teoría, a su juicio, no pasa de ser un sueño de Demócrito, en quien domina más la fantasía que la ciencia; Estratón, por el con-

9. Gerson dice esto de Amalrico en el tratado *De concordia metaphysicae cum logica*, parte IV, *Oper. alphab.*, 20 lit. N. ex Hostiensi et Odone Tusculano. Thomasius, *Dissertationes ad stoicae philosophiae...*, XIV, 200.
10. Cicerón, *De natura deorum*, I, 51 [trad. cit.].

trario, estudiando a fondo cada una de las partes del mundo, llega a la conclusión de que todo lo que existe o ha de existir debe o ha debido su origen a pesos y movimientos. De este modo, Dios queda libre de un gran trabajo y yo de temor.[11]

Hay incluso razones para creer que no enseñaba, como los atomistas, que el mundo era una obra nueva y producida por el azar, sino, como los spinozistas, que la naturaleza lo ha producido necesariamente y desde toda la eternidad. Las palabras de Plutarco que voy a citar significan, me parece, si las explicamos como es debido, que la naturaleza ha hecho todas las cosas por sí misma y sin conocimiento, y no que sus obras hayan comenzado fortuitamente.

Finalmente (Estratón) niega que el mundo mismo esté animado y quiere que la naturaleza siga los temerarios impulsos de la fortuna; que, en efecto, el inicio de las cosas lo dé una cierta fuerza espontánea de la naturaleza, y que así, a continuación, la propia naturaleza imponga el fin por medio de sus movimientos físicos.[12]

Esta traducción, que he encontrado en la página 58 del comentario de Lescalopier sobre los libros de Cicerón *De natura deorum*, en la que he añadido *enim* ['en efecto'] después de *initium*, es mejor que la de Amyot y que la de Xylander; hay en ella, no obstante, algo que no responde a la idea que uno debe hacerse de la opinión de este famoso filósofo, el más grande de todos los peripatéticos:[13] los términos *temerarii fortunae impetus* ['temerarios impulsos de la fortuna'] estropean la simetría de su sistema. Vemos que Lactancio lo distingue del de los epicúreos suprimiendo el caso fortuito.

Quienes no aceptan –dice– que el mundo haya sido hecho por la divina providencia, afirman que se ha formado de principios uni-

11. Cicerón, *Academicae quaestiones*, II, 38 [trad. de A. Millares Carlo, Madrid, Espasa Calpe, 1972].
12. Plutarco, *Adversus Colotem*, 1115b.
13. «De los restantes peripatéticos el más importante es Estratón», Plutarco, *ibidem*.

dos entre sí al azar, o que la naturaleza se ha originado de súbito. En verdad, la naturaleza (como decía Estratón) poseería en sí misma la fuerza de generarse y de vivir, pero carecería de sensibilidad y figura. Para que lo entendamos, todas las cosas se habrían generado casi por sí solas, sin artífice y sin autor. Ambas cosas son vanas e imposibles.[14]

Notad que Séneca situó en los dos extremos contrarios las creencias de Platón y las de Estratón: uno privaba a Dios de cuerpo, el otro le privaba de alma.[15] Creo haber leído, en la obra del padre Salier sobre las especies eucarísticas, que varios filósofos o herejes antiguos enseñaron la unidad de todas las cosas, pero, al no tener ya este libro, sólo lo digo de paso. El padre Salier es un mínimo francés. Su libro, impreso en París en 1689, se titula *Historia scholastica de speciebus Eucharisticis, sive de formarum materialium natura singularis observatio ex profanis sacrisque authoribus*. Se habla de él en la *Histoire des Ouvrages des Savans*, en el mes de septiembre de 1690, página 13.

El dogma del alma del mundo, tan común entre los antiguos, la parte principal del sistema de los estoicos, es en el fondo el de Spinoza. Sería más patente de haberlo expuesto autores geómetras. Pero, dado que los escritos donde se hace mención de él tienen más del método de los retóricos que del método dogmático –mientras que, por el contrario, Spinoza se ha ceñido a la precisión, sin servirse del lenguaje figurado que tantas veces nos esconde las ideas exactas de un cuerpo de doctrina–, se explica que hallemos varias diferencias capitales entre su sistema y el del alma del mundo. Quienes deseen sostener que el spinozismo está mejor trabado deberán afirmar asimismo que contiene menos ortodoxia. Los estoicos, en efecto, no privaban a Dios de la providencia; concentraban en Él el conocimiento de todas las cosas. Spinoza, en cambio, no le atribuye más que conocimientos separados y muy limitados. Leed estas palabras de Séneca:

14. Lactancio, *De ira Dei*, x, 533.
15. «¿Citaré a Platón o a Estratón el peripatético?: el uno hizo a Dios sin cuerpo, el otro sin espíritu», Séneca, *Liber contra superstitiones*, en Agustín, *De civitate Dei*, vi, 10.

Entienden un Júpiter igual al nuestro, *rector* y guardián del universo, alma y vida del mundo, señor y artífice de esta obra, a quien conviene todo nombre. ¿Quieres llamarle hado? No te equivocarás; él es de quien todo depende, la causa de las causas. ¿Quieres darle el nombre de providencia? Se lo darás con propiedad; en efecto, es por su decisión por lo que se vela por este mundo, para que sea inconmovible y desarrolle sus actividades. ¿Quieres llamarle naturaleza? No te equivocarás. Él es de quien ha nacido todo, aquel gracias al que vivimos. ¿Quieres llamarle universo? No te engañarás. En efecto, él mismo es este todo que ves metido en todas sus partes, sosteniéndose a sí mismo por su fuerza.[16] Pues ¿qué te impide pensar que existe algún destello divino en quien es parte de la divinidad? Todo este mundo que nos rodea es unidad y es Dios; somos partes y miembros de él.[17]

Leed además el discurso de Catón en el libro IX de la *Farsalia*, y considerad sobre todo estos tres versos:

> Estne dei sedes nisi terra, et pontus, et aer,
> et coelum et virtus? Superos quid quaerimus ultra?
> Iuppiter est quodcunque vides, quocunque moveris.[18]

Notaré de paso un absurdo en el que incurren quienes sostienen el sistema del alma del mundo. Dicen que todas las almas, tanto de los hombres como de las bestias, son partículas del alma del mundo que se reúnen con su totalidad mediante la muerte del cuerpo. Para hacérnoslo entender, comparan a los seres animados con botellas llenas de agua flotando en el mar. Si esas botellas se rompieran, su agua se reuniría con la totalidad del agua; a las almas particulares, dicen, les sucede esto cuando la muerte destruye los órganos donde estaban encerradas. Algunos dicen, incluso, que los éxtasis, los sueños, las

16. Séneca, *Naturales quaestiones*, II, 14 [trad. cit., con modificaciones].
17. Séneca, *Epistolae*, XCII, 381 [trad. cit.].
18. Lucano, *Pharsalia*, IX, 578 ss. ['¿Es que existe una morada de la divinidad que no sea la tierra, el mar, el aire, el cielo y la virtud? ¿Por qué buscar más lejos a los celestes? Júpiter es todo lo que contemplas, cada uno de tus movimientos', trad. de A. Holgado Redondo, Madrid, Gredos, 1984].

meditaciones intensas reúnen el alma del hombre con el alma del mundo, y que por esta causa se adivina el porvenir componiendo figuras de geomancia.

No alcanzo a entender nada del arte profético y de la geomancia, a los que Fludd atribuye un gran número de cosas. Aun en el caso de que la mente se concentre pensando así en sí misma, y pueda como abstraerse, al objeto de contemplar las cosas humanas como en una suerte de espejo; aunque pueda, mientras está revestida de este cuerpo mortal, unirse al alma del mundo, de manera que, como ésta conoce todas las cosas, entonces aquélla llegue a participar de esta clase de conocimiento; y aunque asimismo en este éxtasis dirija los dedos para indicar varios puntos, a partir de los cuales pueden deducirse efectos arbitrarios o fortuitos: todo esto mucho me equivoco si no tiene sabor a fábula.[19]

Es fácil ver la falsedad del paralelo. La materia de las botellas que flotan en el océano es una barrera que evita que el agua del mar toque el agua de la que están llenas. Sin embargo, de haber un alma del mundo, estaría esparcida por cada parte del universo, y nada podría, por tanto, evitar la unión de cada alma con su todo; la muerte no podría ser un medio de reunión. Voy a citar un largo pasaje del señor Bernier, que nos mostrará que el spinozismo no es sino un método particular para explicar un dogma de gran circulación en las Indias.

No ignoráis la doctrina de muchos filósofos antiguos acerca de esta gran alma del mundo, de la cual pretenden que sean porciones nuestras almas y las de los animales. Si penetráramos bien en Platón y Aristóteles, quizá encontraríamos que incurrieron en este pensamiento. Es la doctrina casi universal de los *pendetes*, gentiles de las Indias; y la misma doctrina constituye todavía hoy la cábala de los *sufíes* y de la mayor parte de las gentes de letras de Persia; se halla expuesta en muy elevados y enfáticos versos persas en su *Goultchez-raz* o Jardín de los Misterios. Ha sido, también,

19. Gassendi, *Examen philosophiae Fluddanae*, núm. 29, *Opera*, tomo III, p. 247.

la del propio Fludd, que nuestro gran Gassendi ha refutado tan doctamente, y aquella donde se extravían la mayor parte de nuestros químicos. Ahora bien, estos cabalistas o *pendetes* hindúes a los que me refiero llevan la impertinencia más lejos que todos esos filósofos y pretenden que Dios, o el ser supremo que llaman *Achar*, inmóvil, inmutable, ha producido o sacado de su propia substancia no sólo las almas, sino en general también todo cuanto hay de material y corporal en el universo; y que esta producción no se ha hecho simplemente por medio de las causas eficientes, sino a la manera de una araña que produce una tela sacándola de su ombligo y que la retoma cuando quiere. La creación, por tanto, dicen estos imaginarios doctores, no es más que una extracción y extensión que Dios hace de su propia substancia, de esta red que saca como de sus entrañas; lo mismo que la destrucción no es otra cosa que una recuperación de tal divina substancia o divina red, en sí mismo, de suerte que el último día del mundo, que llaman *Maperlé* o *Pralea*, en el cual creen que todo debe ser destruido, no será más que la recuperación general de toda esa red que Dios había sacado de sí mismo. Nada real y efectivo hay, pues, en lo que creemos ver, oír u oler, gustar o tocar; todo este mundo no es más que una especie de sueño y una pura ilusión, por cuanto toda la multiplicidad y variedad de cosas que nos aparecen no es sino una sola, única y misma cosa, Dios mismo. De igual manera que todos esos números distintos que tenemos –diez, veinte, cien, mil y los demás– no son, en definitiva, sino una misma unidad repetida varias veces. Pero requeridles alguna razón para esta fantasía, que os expliquen cómo se producen la salida y la recuperación de substancia, esa extensión, esa variedad aparente, o cómo es posible que no siendo Dios corporal sino *Biapek*, según declaran, e incorruptible, esté, sin embargo, dividido en tantas porciones de cuerpos y almas. No os presentarán nunca nada sino bellas comparaciones: que Dios es como un inmenso océano en el que se moverían muchos frascos llenos de agua, que estos frascos, dondequiera que pudieran ir, se hallarían siempre en el mismo océano, en la misma agua, y que, al irse rompiendo, sus aguas se encontrarían al punto unidas a la totalidad de agua, a ese océano del que eran porciones; o bien os dirán que con Dios sucede como con la luz, que es la misma por todo el universo sin dejar de cobrar cien apariencias dife-

rentes por los objetos[20] donde cae o según la diversidad de colores o figuras de los cristales por donde pasa. No os presentarán jamás, afirmo, sino esta suerte de comparaciones que no guardan proporción alguna con Dios y que no son buenas más que para arrojar polvo a los ojos de un pueblo ignorante. Y no hay que esperar una respuesta sólida si se les dice que tales frascos se hallarían en realidad en un agua semejante, pero no en la misma,[21] y que hay una luz semejante por todo el mundo, pero no la misma, e igualmente con tantas fuertes objeciones más que se les hace: vuelven siempre a las mismas comparaciones, a las bellas palabras, o, como los sufíes, a las bellas poesías de su Goultchez-raz.[22]

Vais a ver un pasaje que nos informa de que se acusa a Pedro Abelardo de haber dicho que todas las cosas eran Dios y que Dios era todas las cosas.

Empédocles enseñó que Dios era la concordia primera de los elementos y la materia de la que surgían las cosas restantes [...] Tal era la teosofía de aquel tiempo; tal era la noción que se tenía de la primera causa. Pero ahora finalmente había caído en desuso y se reseñaba entre los sueños y fantasías de los antiguos. La volvió a la vida, de entre las ruinas y los escombros de la vieja filosofía, Pedro Abelardo, audaz por su ingenio y célebre por su fama: la descubrió sepulta entre cenizas y la resucitó por fin, como Orfeo a Eurídice de los infiernos. Vázquez (part. 1, quaest. 3, art. 8, núm. 28) y Smisingus (*De Deo uno*, tract. 1, disp. 2, quaest. 2, núm. 54) atestiguan que aseveró que Dios era todas las cosas y que todas las cosas eran Dios, que éste se convertía en todas las cosas y que todas las cosas se transformaban en Él, pues, imbuido de la teosofía de Empédocles o acaso de Anaxágoras, distinguía las especies sólo según la apariencia, por cuanto algunos átomos que estaban ocultos en un sujeto eran llevados a otro.[23]

20. Aquí hay sin duda un error de impresión en el libro del señor Bernier; hay que leer: según la variedad de los objetos, etc.
21. Nótese que los spinozistas no responden mejor a la distinción perpetua con que se les abruma entre *mismo* y *semejante*.
22. Bernier, *Suite des mémoires sur l'empire du Grand Mogol*, pp. 202 s.
23. Caramuel, *Philosophia realis*, III, III, 175.

B. *Lo que digo acerca de la teología de una escuela china.*

El nombre de esta escuela es Foe Kiao. Fue establecida, entre los chinos, por la autoridad real en el año 65 de la era cristiana. Su primer fundador era hijo del rey In fan vam, y fue llamado al comienzo Xe o Xe Kia[24] y después, cuando tuvo treinta años, Foe, es decir, *no hombre*.[25] Los prolegómenos de los jesuitas ante Confucio, publicados por ellos en París, tratan ampliamente de este fundador. Encontramos ahí que[26] «habiéndose retirado al desierto desde los diecinueve años, y habiéndose puesto bajo la disciplina de cuatro gimnosofistas para aprender su filosofía, permaneció bajo su dirección hasta la edad de treinta años, y levantándose una mañana antes de despuntar el día y contemplando el planeta Venus, esa simple visión le dio de repente un conocimiento perfecto del primer principio, de manera que, lleno de inspiración divina, o más bien de orgullo y locura, empezó a instruir a los hombres, se hizo considerar como un dios y atrajo hasta ochenta mil discípulos [...] A la edad de setenta y nueve años, sintiéndose cercano a la muerte, declaró a sus discípulos que, durante los cuarenta años que había predicado al mundo, no les había dicho la verdad, que la había mantenido escondida hasta entonces bajo el velo de metáforas y figuras, y que ahora era el momento de declarársela: "Se trata –dijo– de que no hay cosa alguna que buscar, ni en lo que pueda ponerse esperanza, sino la nada y el vacío, que es el primer principio de todas las cosas"». He aquí a un hombre muy distinto de nuestros espíritus fuertes: éstos sólo cesan de combatir a la religión al final de su vida, no abandonan el libertinaje sino cuando creen que se acerca la hora de partir del mundo.[27] En cambio, Foe comenzó a declarar su ateísmo al verse en ese estado.

24. Los japoneses lo llaman Xaca.

25. Véase el *Journal de Leipsic*, 1688, p. 257, en el extracto del libro de Confucio impreso en París en 1687.

26. *Bibliothèque universelle*, tomo VII, pp. 403-404, en el extracto del mismo libro de Confucio.

27. Véase observación E del artículo «Bión el boristenita».

Se cuenta que cuando estaba a punto de morir vomitó el horroroso virus del ateísmo, reconociendo expresamente que durante cuarenta años y más aún no había expuesto al mundo la verdad desnuda, sino que, contentándose con una doctrina velada y metafórica, la había ocultado por medio de figuras, símiles y parábolas. Pero ahora, por fin, cuando estaba próximo a morir, quería dar a conocer el sentimiento secreto de su espíritu: que, fuera del vacío y de la nada, es decir, del primer principio de todas las cosas, no había cosa alguna que buscar, cosa alguna donde poner nuestras esperanzas.[28]

A causa de su método, «sus discípulos dividieron su doctrina en dos partes: una *exterior* –la que se predica públicamente y se enseña al pueblo–, la otra *interior* –que se esconde cuidadosamente al vulgo y sólo se descubre a los adeptos–. La doctrina exterior, que, según los bonzos, es sólo "como las cimbras sobre las que se construye una bóveda, que se quitan enseguida que se ha terminado de construir, consiste: 1) en enseñar que hay una diferencia real entre el bien y el mal, lo justo y lo injusto; 2) que hay otra vida donde uno será castigado o recompensado por lo que haya hecho en ésta; 3) que se puede obtener la beatitud mediante treinta y dos figuras y ochenta cualidades; 4) que Foe o Xaca es una divinidad y el salvador de los hombres, que ha nacido por amor a ellos, apiadándose del extravío en que los veía, que ha expiado sus pecados y que merced a esta expiación, tras su muerte, obtendrán la salvación, renacerán más felizmente en otro mundo"».[29] Se añaden a esto cinco preceptos de moral y seis obras de misericordia, y se amenaza con la condena a los que descuidan tales deberes.

La doctrina interior, que nunca se desvela a los simples, porque hay que contenerlos en su deber mediante el miedo al infierno y otras historias semejantes, como dicen estos filósofos, sin embargo es, según ellos, la sólida y verdadera. Consiste en establecer como principio y fin de todas las cosas un cierto *vacío* y una

28. *Acta Eruditororum Lipsiersium*, 1688, p. 257.
29. *Bibliothèque universelle*, vol. VII, pp. 404 s. Véase también la observación c del artículo «Japón» y Le Comte, *Nouveaux mémoires sur l'etat présent de la Chine*, vol. II, p. 103.

nada real. Afirman que nuestros primeros padres salieron de este vacío y retornaron a él tras la muerte; que lo mismo vale para todos los hombres, que con la muerte se resuelven en este principio; que nosotros, la totalidad de los elementos y de las criaturas, formamos parte de tal vacío; que, por tanto, no existe sino una única y misma substancia, diferente en los seres particulares sólo por las figuras y cualidades o por la configuración interior: más o menos como el agua que, sin dejar de ser siempre esencialmente agua, adquiere la forma de nieve, granizo, lluvia o hielo.[30]

Si es monstruoso sostener que las plantas, las bestias, los hombres son realmente la misma cosa, y fundarse sobre la pretensión de que todos los seres particulares son indistintos de su principio,[31] más monstruoso aún es difundir que este principio carece de pensamiento, de potencia, de virtud. Esto es, no obstante, lo que dicen tales filósofos estableciendo que la suma perfección del principio consista en inacción y absoluto reposo. «Al tiempo que enseñan que este principio es algo enteramente admirable, puro, límpido, sutil, infinito, que no puede ni generarse ni corromperse, que es la perfección de todas las cosas y él mismo sumamente perfecto y quieto, niegan, no obstante, que esté provisto de corazón, virtud, mente y facultad alguna; dicen, por el contrario, que lo más propio de su esencia es que nada mueva, nada entienda, nada desee.»[32] Spinoza no ha sido tan absurdo; la substancia única que admite actúa siempre, piensa siempre; y ni mediante sus abstracciones más generales puede despojarla de la acción y del pensamiento. Con los fundamentos de su doctrina no puede permitírselo.

Notad de paso que los seguidores de Foe enseñan el quietismo. Dicen, en efecto, que quien busca la verdadera beatitud debe dejarse absorber a tal punto en profundas meditaciones, que no hago uso alguno de su intelecto, sino que se hunda en

30. *Bibliothèque universelle*, vol. VII, p. 406.
31. «Todas las cosas que existen, las dotadas de vida, de sentidos y de mente, aunque difieran entre sí por el uso y la figura, sin embargo intrínsecamente son algo único e idéntico, por cuanto son indistintas de su principio», *Acta Eruditorum Lipsiensium* 1688, p. 258.
32. *Ibidem*.

el reposo e inacción del primer principio por medio de una consumada insensibilidad, en lo cual consiste la verdadera manera de asemejársele perfectamente y de participar en la felicidad. Quieren también que, tras haber alcanzado ese estado de quietud, se siga la vida ordinaria en cuanto a lo exterior y que se enseñe a los demás la tradición común. Sólo hay que practicar la enseñanza contemplativa de la inacción beatífica a título particular y para uso interno.

Por lo cual, quien esté ansioso por vivir bien y felizmente debe hacer esfuerzos, mediante la asidua meditación y el dominio de sí mismo, para asemejarse lo más posible a su principio, domeñar y extinguir por entero todas las pasiones humanas y no dejarse ya turbar o inquietar por nada, y, como en éxtasis, absorto en altísima contemplación, sin ningún uso o raciocinio del intelecto, gozar continuamente de aquel divino reposo, más feliz que el cual nada hay. Cuando lo haya alcanzado, debe transmitir a los demás el modo de vivir y la doctrina comunes, y él mismo que seguirla sólo en cuanto a la apariencia, dedicándose, en cambio, a escondidas a sí mismo, a la verdad y al goce de aquel arcano reposo y de aquella celeste forma de vida.[33]

Quienes con más ardor se aplicaron a esta contemplación del primer principio formaron una nueva escuela que se llamó Vu guei Kiao, es decir, el grupo de los ociosos o de los holgazanes, *nihil agentium* ['de los que no hacen nada']. Sucede como entre los monjes, que los que presumen de una más estricta observancia forman nuevas comunidades o un nuevo grupo. Los más grandes señores y las personas más ilustres se dejaron infatuar de tal manera por este quietismo, que creyeron que la insensibilidad era el camino de la perfección y beatitud, y que cuanto más se aproximaba uno a la naturaleza de un tronco o una piedra, más progresos se hacía, más semejante devenía uno al primer principio adonde algún día había de retornarse. No bastaba estarse varias horas sin movimiento corporal alguno; era también preciso que el alma estuviera inmóvil y

33. *Ibidem*. Véase la observación K del artículo «Brahmanes».

que se perdiera el sentimiento. Nada digo aquí que no sea más débil que lo que vais a leer acto seguido: «Los nobles del imperio y todos los hombres de más rango están a tal grado absortos en esta locura, que piensan que cuanto más se acerca uno a la naturaleza de una piedra o de un tronco, resistiendo muchas horas sin movimiento alguno ni del cuerpo ni del alma, sin ningún uso de los sentidos o de las facultades, tanto más se avanza hacia la felicidad y se logra llegar más cerca y volverse más semejante a su aéreo principio, al cual algún día se habrá de retornar».[34] Un seguidor de Confucio refutó las impertinencias de esta escuela y probó muy ampliamente esta máxima de Aristóteles: que nada se hace de nada.[35] Sin embargo, se mantuvieron y extendieron, y todavía hoy muchas personas se dedican a tales vanas contemplaciones.[36] Si no conociéramos las extravagancias de nuestros quietistas,[37] creeríamos que los escritores que nos hablan de estos chinos especulativos no han comprendido bien ni relatado bien las cosas, pero, a juzgar por lo que sucede entre cristianos, carece de sentido la incredulidad acerca de las locuras de la escuela Foe Kiao o Vu guei Kiao.

Quiero creer que no se expresa exactamente lo que esas gentes entienden por *cum hiu*, o que sus ideas son contradictorias. Se pretende que esas palabras chinas significan *vacío* y *nada* –*vacuum et inane*– y se ha combatido a esta escuela mediante el axioma de que de la nada no se hace nada; necesariamente, pues, según se sostiene enseñaban que la nada es el principio de todos los seres. No puedo persuadirme de que haya que tomar la palabra *nada* en su significación exacta, sino que me imagino que la entienden como el pueblo cuando dice que no hay nada en un cofre vacío. Hemos visto que confieren atributos al primer principio que suponen concebirlo como un líquido.[38] Es, así, verosímil que no le priven sino de cuanto en la materia es grosero

34. *Ibidem.*

35. «Prueba profusamente aquello aristotélico: que de la nada, nada se hace», *ibidem.*

36. *Ibidem.*

37. Véase la observación K del artículo «Brahmanes».

38. *Purum, limpidum, subtile* (véase más arriba la cita de la nota 32), *aerium* (véase la cita de la nota 34).

y sensible. Sobre esta base, el discípulo de Confucio sería culpable del sofisma llamado *ignoratio elenchi*: habría entendido, en efecto, *nihil* como lo que no posee existencia alguna, mientras que sus adversarios habrían entendido esa misma palabra como aquello que no posee las propiedades de la materia sensible. Creo que por medio de tal palabra entendían aproximadamente lo que los modernos por la palabra espacio; aquellos modernos, digo, que, no queriendo ser ni cartesianos ni aristotélicos, sostienen que el espacio es distinto del cuerpo, y que su extensión indivisible, impalpable, penetrable, inmóvil e infinita es una cosa real. El discípulo de Confucio habría probado fácilmente que una cosa así no puede ser el primer principio cuando, por otra parte, está desprovista de actividad, como afirman los contemplativos de China. Una extensión, por muy real que queráis que sea, no puede servir a la producción de ningún ser particular si no es movida; y suponed que no hay ningún motor: la producción del universo será igualmente imposible, haya una extensión infinita o no haya nada. Spinoza no negaría esta tesis, pero tampoco se ha enredado con la inacción del primer principio. La extensión abstracta que le atribuye en general no es, hablando propiamente, sino la idea del espacio, pero le añade el movimiento, y de ahí pueden surgir las variedades de la materia.

c. *Su familia era pobre y muy poco relevante.*

Se sabe que Spinoza no habría tenido ni para vivir si un amigo no le hubiera dejado en su testamento con qué subsistir. La pensión que le ofreció la sinagoga nos lleva a creer que no era rico.

D. *El señor Stoupp insulta inoportunamente a los ministros de Holanda por el hecho de no haber respondido al «Tractatus theologico-politicus».*

Se trata del autor de unas cartas tituladas *La religion des Hollandais*. Este libro fue compuesto en Utrecht en 1673, durante el dominio de los franceses. El señor Stoupp se encontraba allí en ese momento en calidad de teniente-coronel de

un regimiento suizo. Más adelante ascendió hasta el cargo de brigadier, y habría llegado más alto de no haber resultado muerto en la jornada de Steinkerken.[39] Había sido en otro tiempo ministro, y en la época de Cromwell había servido a la iglesia de Savoya en Londres. En las cartas de las que hablo, se esforzó en describir de modo odioso la multitud de sectas que se ven en Holanda. Del spinozismo dice esto:

No creería haberos hablado de todas las religiones de este país sin deciros una palabra sobre un hombre ilustre y sabio que, según me han asegurado, tiene un gran número de seguidores, por entero ligados a sus opiniones. Se trata de un hombre nacido judío, de nombre Spinoza, que ni ha abjurado de la religión de los judíos ni ha abrazado la cristiana, por lo que es muy mal judío y no mejor cristiano. Hace algunos años escribió un libro en latín cuyo título es *Tractatus theologico-politicus*, en el que parece tener como objetivo principal destruir todas las religiones y en particular la judaica y la cristiana, así como introducir el ateísmo, el libertinaje y la libertad de religiones. Sostiene que todas ellas han sido inventadas por su utilidad para el público, a fin de que todos los ciudadanos vivan honestamente, obedezcan a su magistrado y se entreguen a la virtud no por la esperanza de alguna recompensa tras la muerte, sino por la excelencia de la virtud en sí misma y por las ventajas que sus seguidores obtienen desde esta vida. No proclama abiertamente, en este libro, su opinión sobre la divinidad, pero no deja de insinuarla y descubrirla, mientras que en los discursos dice alto y claro que Dios no es un ser dotado de inteligencia, infinitamente perfecto y feliz como nos lo imaginamos, sino únicamente esa fuerza de la naturaleza que está esparcida por todas las criaturas. El tal Spinoza vive en este país; ha residido cierto tiempo en La Haya, donde era visitado por todos los espíritus curiosos e incluso por jovencitas de calidad, que presumen de tener un espíritu por encima de su sexo. Sus seguidores no osan descubrirse, porque su libro arruina los fundamentos de todas las religiones, ha sido condenado por un decreto público de los estados y se ha prohibido venderlo, pese a lo cual su venta pú-

39. Al comienzo del mes de agosto de 1692.

blica continúa. De entre todos los teólogos que hay en este país, ni uno de ellos se ha atrevido a escribir contra las opiniones presentadas por este autor en su tratado. Lo cual me sorprende tanto más dado que el autor muestra un gran conocimiento de la lengua hebrea, de todas las ceremonias de la religión judaica, de todas las costumbres de los judíos y de la filosofía, así que los teólogos no pueden decir que el libro no merece su esfuerzo de refutación. Si continúan con su silencio, inevitablemente se dirá que carecen de toda caridad dejando sin respuesta un libro tan pernicioso, o que aprueban las opiniones de su autor, o que no tienen el coraje y la fuerza para combatirlas.[40]

Notaréis, por favor, que mientras que en la primera edición de este diccionario citaba este pasaje según la versión que había hecho de él sobre el italiano, en ésta lo doy según las palabras del original, tales como el señor Desmaizeaux ha tenido la bondad de comunicármelas.[41] Me asegura que no ha cambiado nada en la puntuación del autor, y que ha seguido su ortografía tanto como le ha sido posible.

En 1675 se imprimió una respuesta a estas cartas del señor Stoupp. Lleva por título *La veritable religion des Hollandais, avec une apologie pour la religion des États Generaux des Provinces Unies... par Jean Brun.*[42] He aquí el resumen de aquello que en esta respuesta concierne a Spinoza:[43]

Creo que Stoupp se equivoca cuando dice «que no ha abjurado de la religión de los judíos», puesto que no sólo renuncia a sus creencias y se sustrae a todas sus observancias y ceremonias, sino que además come y bebe todo lo que le proponen, incluso tocino y vino, aunque venga de la bodega del papa, sin informarse de si es *Cascher* o *Nesech*. Es cierto que no hace profesión de ninguna otra, y parece ser muy indiferente en cuanto a las religiones si

40. *Religion des Hollandais*, carta III, pp. 65 s.
41. De quien se habla en la cita de la nota 90 del artículo «Ramus».
42. Era por aquel entonces ministro y profesor de teología en Nimega. Hoy lo es en Groningen. Su nombre en latín es Braunius y ha aparecido en la cabecera de muchos libros.
43. *La veritable religion des Hollandais*, p. 158.

Dios no le toca el corazón. No voy a indagar si sostiene o no todas estas opiniones como afirma Stoupp, pero éste habría resultado más edificante absteniéndose de hablar de ellas. Podrá justificarse a sí mismo, si quiere. Tampoco examinaré si es el autor del libro titulado *Tractatus theologico-politicus*. Me aseguran, al menos, que se niega a reconocerlo como fruto suyo, y si debemos creer el título, no está impreso en estas provincias sino en Hamburgo. Pero aceptemos que este libro pernicioso haya sido impreso en Holanda; los señores de los estados han tratado de sofocarlo desde su nacimiento, lo han condenado, y han prohibido su difusión mediante un decreto público tan pronto como ha aparecido en su país, según reconoce el propio Stoupp en la página 67. Sé muy bien que se ha vendido en Inglaterra, Alemania y Francia, incluso en Suiza, tanto como en Holanda, pero ignoro si ha sufrido prohibición en estos países. Los señores de los estados, incluso mientras me cuido de escribir esto, dan testimonio de su piedad y lo prohíben de nuevo junto con otros más del mismo tenor.

En cuanto a las quejas y reproches porque no se haya refutado tal libro, el autor responde: 1) Que puesto que «ha sido impreso en Hamburgo, al menos según dice el título», debería más bien quejarse de los «teólogos de esa ciudad» y no de los holandeses.[44] 2) Que este pernicioso escrito, por tender «a la subversión de todo el cristianismo, no obligaba menos a oponerse a él a los católicos romanos y a los luteranos que a los reformados. Y entre los reformados, los teólogos de Alemania, Francia, Inglaterra y Suiza, deberían haber cumplido con su deber tanto como los de Holanda».[45] 3) Que «pueden hacerse los mismos reproches al señor Stoupp: ¿por qué no lo ha refutado él mismo?». 4) «Que el libro de Spinoza no es más pernicioso que el suyo, pues si uno enseña el ateísmo abiertamente, el otro lo hace encubiertamente. Los dos muestran la misma indiferencia hacia las religiones. El enemigo oculto, el que viene a atacarnos en sordina y bajo apariencia

44. *Ibidem*, p. 160.
45. *Ibidem*, p. 161.

cia de amistad, es mucho más peligroso que el que nos ataca abiertamente. Contra esta clase de enemigo hay que gritar para advertir a todos, mientras que contra el enemigo manifiesto todo el mundo está ya en guardia. Quizá por este motivo los teólogos, tanto suizos como holandeses, han pensado que no era tan necesario apresurarse a refutar a Spinoza, creyendo que su horrorosa doctrina se refuta bastante por sí misma, más aún cuando en ese tratado no hay nada nuevo, pues cuanto contiene ha sido reconocido mil veces por los profanos, sin que, no obstante (gracias a Dios), haya causado mucho mal a la Iglesia.»[46] 5) Que él, Jean Brun, ha extendido «sobre el papel varias observaciones contra este detestable libro» que habría tal vez publicado si las desgracias de la guerra no se lo hubieran impedido. «Aunque –continúa– creo, sin embargo, haber empleado mi tiempo más útilmente en otras obras: ni siquiera lo he juzgado nunca tan pernicioso como el libelo difamatorio de Stoupp.»[47] 6) Que «finalmente el tratado de Spinoza ha sido refutado en Holanda por un hombre excelente, muy buen teólogo y gran filósofo, a saber, por el señor Mansfeldt, que en vida fue profesor en Utrecht. Esta refutación sin duda habría aparecido antes si al autor no le hubiera sorprendido la muerte. Y estoy seguro de que hace tiempo que otros más lo habrían refutado si Stoupp y sus cómplices no hubieran puesto obstáculos con esta sangrienta guerra».[48] Veremos más adelante[49] el título de algunas respuestas más que se le han dado a este libro de Spinoza.

E. *No siempre habla de ello con propiedad.*

¿No dice que según Spinoza las religiones se han inventado con objeto de inclinar a los hombres a aplicarse en la virtud, no por las recompensas del otro mundo, sino por la gran excelencia de la virtud en sí misma y por sus ventajas en esta vida? ¿No es lo cierto que este ateo jamás ha pensado esto, y

46. *Ibidem*, p. 162.
47. *Ibidem*, p. 163.
48. *Ibidem*, p. 164.
49. En la observación M.

que no hubiera podido razonar así sin caer en el ridículo? Todas las religiones del mundo, la verdadera como las falsas, giran en torno a este gran eje: que hay un juez invisible que castiga y recompensa, después de esta vida, las acciones del hombre sean exteriores o interiores. Se supone que de ahí deriva la principal utilidad de la religión; y éste sería el principal motivo que habría animado a sus inventores. Es bastante evidente que en esta vida las buenas acciones no conducen al bien temporal, y que las malas son el medio más ordinario y seguro de hacer fortuna. Para evitar, pues, que el hombre se hundiera en el crimen, y para llevarlo a la virtud, habría sido necesario proponerle penas y recompensas para después de esta vida. Los espíritus fuertes atribuyen esta artimaña a quienes ellos pretenden que han sido los primeros autores de la religión. Spinoza ha debido de pensar esto, y sin duda lo ha pensado. El señor Stoupp, por tanto, no le ha comprendido en este aspecto; lo ha entendido todo al revés. Me asombra que se haya mantenido el error en el Suplemento de Moréri, en un artículo que lleva el nombre del señor Simon. Notad que quienes niegan la inmortalidad del alma y la providencia, como hacían los epicúreos, son quienes sostienen que hay que aplicarse a la virtud por su excelencia y porque la práctica del bien moral en esta vida tiene suficientes ventajas para que no haya motivo de queja. Es, sin duda, la doctrina que Spinoza habría expuesto, si se hubiera atrevido a dogmatizar públicamente.

F. *Sintió dentro de sí una pasión tan fuerte por buscar la verdad.*

La prueba de estas palabras y de varias más que pueden leerse en el cuerpo de este artículo, se extrae del prefacio de sus *Obras póstumas.*

Desde su infancia fue instruido en las letras y en su juventud se dedicó durante largos años a la teología. Cuando alcanzó la edad en que el ingenio madura y se vuelve capaz de investigar la naturaleza de las cosas, se entregó a la filosofía por completo. Pero, no sintiéndose plenamente satisfecho ni con sus maestros ni con los au-

tores de estas ciencias y ardiendo en un gran deseo de saber, decidió probar qué lograría en tal materia con su propio ingenio. Para persistir en este propósito le fueron de gran ayuda los escritos filosóficos del nobilísimo y gran filósofo René Descartes. Así pues, una vez liberado de todas las ocupaciones e inquietudes por asuntos mundanos que estorban grandemente la investigación de la verdad, para que sus amigos turbaran menos sus meditaciones, dejó la ciudad de Amsterdam, en la cual había nacido y se había educado, y se retiró primero a Rijnburg, después a Voorburg y finalmente a La Haya, donde, alojado por un amigo, abandonó esta vida a causa de una tisis el 21 de febrero de 1677, tras haber cumplido cuarenta y cuatro años. Pero no sólo se ocupó de la investigación de la verdad; también se dedicó particularmente a tornear y pulir lentes y vidrios, que podían servir para los telescopios y microscopios; y de no habérselo llevado inoportunamente la muerte, habría cabido esperar de él cosas más excelentes en un terreno en que había dado muestras suficientes de lo que era capaz de lograr. A pesar de haberse retirado totalmente del mundo y de haberse ocultado, sin embargo se dio a conocer entre muchos hombres notables por su doctrina y por su honor a causa de su sólida erudición y de su gran agudeza de ingenio, como se ve por las cartas que le escribieron y por sus respuestas. Empleó la mayor parte del tiempo en indagar la naturaleza de las cosas, poner en orden sus descubrimientos y comunicarlos a sus amigos, y muy poco en recrear su espíritu. Con tanto ardor se inflamaba buscando la verdad que, según atestiguan aquellos con quienes vivía, había estado tres meses seguidos sin mostrarse en público. Incluso, para no ser turbado en la investigación de la verdad y proseguir en ella según sus deseos, declinó modestamente el cargo de profesor de la Academia de Heidelberg que le ofrecía el serenísimo elector palatino, como se pone de manifiesto en las cartas LIII[50] y LIV.[51]

50. El señor Fabricius, profesor de teología en Heidelberg y consejero del elector palatino, escribió esta carta a Spinoza por orden de su amo el 16 de febrero de 1673. La carta siguiente es la respuesta de Spinoza al señor Fabricius. Nótese que entonces era conocido como autor del *Tractatus theologico-politicus*.
51. Prefacio, *Opera posthuma*.

Por esta teología que estudió tanto tiempo, hay que entender la de los judíos. Se le acusa de no haber sido nada docto en su literatura y en la crítica de la Escritura.[52] Es al menos cierto que entendía mejor la lengua hebrea[53] que la griega.[54]

G. *Los espíritus fuertes acudían a él de todas partes.*

He nombrado a uno de ellos en otro sitio;[55] dejo a los demás, y me contentaré con decir que el señor príncipe de Condé, que era casi tan docto como valiente y que no desdeñaba la conversación de los espíritus fuertes, quiso ver a Spinoza y le procuró los salvoconductos necesarios para el viaje a Utrecht. Por aquel entonces era el comandante en plaza de las tropas de Francia. He oído decir que el día que Spinoza debía llegar, se vio obligado a salir para revistar un puesto, y que el término del pasaporte expiró antes de que el príncipe regresara a Utrecht, de suerte que no vio al filósofo autor del *Tractatus theologico-politicus*. Con todo, había dado orden de que, en su ausencia, le dieran muy buena acogida y no le dejaran marchar sin un presente. El autor de la *Réponse à la religion des Hollandais* habla así de ello:

Antes de acabar este capítulo, debo reconocer mi asombro al ver que Stoupp ha querido declamar tanto contra este Spinoza, y que dice que muchos en este país lo visitan, dado que había hecho y cultivado una amistad muy estrecha con él mientras estaba en Utrecht. Pues me han asegurado que el príncipe de Condé, a requerimiento suyo, lo hizo venir de La Haya a Utrecht, expresamente para conversar con él, y que Stoupp lo alabó mucho y vivió en gran familiaridad con él.[56]

52. Véase el Suplemento de Moréri, en «Spinoza».
53. Véase al final de sus *Opera posthuma* su resumen de la gramática hebrea.
54. «No tengo un conocimiento tan exacto de la lengua griega como para atreverme a entrar en ese terreno», Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, x, hacia el final, p. 136 [trad. de A. Domínguez, en esta misma colección, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995].
55. Véase el artículo «Hénault».
56. Brun, *Véritable religion des Hollandais*, p. 164.

Una vez mejor informado sobre este asunto, he sabido que el príncipe de Condé estuvo de vuelta en Utrecht antes de que Spinoza marchara, y que ciertamente conversó con este autor.

H. *La corte palatina le hizo ofrecer una cátedra de profesor de filosofía en Heidelberg.*

El señor Chevreau dice algo sobre esta cuestión que es obligado corregir.

Estando en la corte del elector palatino –dice–[57] hablé muy favorablemente de Spinoza, pese a que sólo conocía a este judío protestante por la primera[58] y segunda parte de la filosofía del señor Descartes, impresas en Amsterdam por Jean Rieuwertz en 1663. El señor elector poseía este libro y, según él, habiendo leído algunos de sus capítulos, determinó llamarlo a su Academia de Heidelberg para que enseñara en ella filosofía, *con la condición de no dogmatizar*. El señor Fabricius, por entonces profesor de teología, recibió la orden de su señor de escribirle, pero, aunque a Spinoza los asuntos no le iban demasiado bien, no dejó de rehusar el honorable empleo. Se ha indagado las razones de su rechazo, y a partir de algunas cartas que recibí de La Haya y de Amsterdam, supuse que estas palabras, *con la condición de no dogmatizar*, le habían dado miedo.

El señor Chevreau se equivoca respecto a la *condición de no dogmatizar*; el señor Bernard observa con mucha razón que esto hubiera implicado contradecirse. Recojamos sus palabras:

Hay motivos para sorprenderse de que, siendo Spinoza conocido ya por lo que era, quisieran confiarle a unos jóvenes para instruirlos en la filosofía, y aún más, de que se le impusiera simultáneamente la obligación de no dogmatizar. En efecto, dado que no otra cosa sino el fondo y los principios de su filosofía estable-

57. *Chevraeana*, vol. II, pp. 99-100.
58. Para hablar en el lenguaje de un ortodoxo, habría habido que decir: porque no conocía aún a ese judío protestante más que por la primera, etc.

cían sus impíos dogmas, ¿cómo hubiera podido enseñar filosofía sin esparcir en modo alguno su veneno? Esta llamada, con el añadido de la ley que le imponían, implicaba una especie de contradicción.[59]

Lo cierto es que no le impusieron esta ley y que el señor Chevreau está confundido. Es fácil probarlo mediante los términos de la carta de llamada. El señor Fabricius, que recibió orden de escribirle, promete a Spinoza «una muy amplia libertad» para filosofar, de la cual, añade, «el señor elector cree que no abusaréis para perturbar la religión públicamente establecida. Si venís aquí, disfrutaréis de una vida digna de un filósofo»: «Philosophandi *libertatem* habebis *amplissimam*, qua te ad publice stabilitam religionen conturbandam non abusurum credit [...] Hoc unum addo, te, si huc veneris, vitam philosopho dignam cum voluptate transacturum, nisi praeter spem et opinionem nostram alia omnia accidant» ['... a menos que todo suceda en contra de lo que esperamos y pensamos'].[60] Spinoza respondió que, de haber deseado alguna vez una cátedra de profesor, no habría podido desear otra que la que se le ofrecía en el Palatinado, «sobre todo a causa de la libertad para filosofar que su alteza electoral le acordaba»: «Si unquam mihi desiderium fuisset alicuius facultatis professionem suscipiendi, hanc solam optare potuissem quae mihi a Serenissimo Electore Palatino per te offertur, *praesertim ob libertatem philosophandi* quam Princeps Clementissimus concedere dignatur».[61] Admito que, entre otras razones por las que declara no sentirse dispuesto a aceptar esta cátedra de filosofía, alega que desconoce los límites dentro de los que debería encerrarse para no parecer que perturba la religión públicamente establecida: «Pienso, además, que no sé dentro de qué límites debe mantenerse esta libertad de filosofar si no quiero dar la impresión de perturbar la religión

59. *Nouvelles de la République des Lettres*, septiembre de 1700, p. 301.
60. Spinoza, *Opera posthuma*, epist. LIII, p. 662 [carta 47; trad. de A. Domínguez, Madrid, Alianza, 1988].
61. *Ibidem*, epist. LIV.

públicamente establecida».[62] Pero esto no prueba que le exigieran la condición que indica el señor Chevreau. Lo que muestra esto es que incluso los buenos autores están muy expuestos a referir mal un hecho. El señor Chevreau hubiera debido contentarse con hacer oír correctamente a Spinoza, aun no encontrando bien que se pusiera a dogmatizar contra los principios de la Iglesia reformada. En cambio, ha utilizado una proposición general que incluye la prohibición pura y simple de dogmatizar. Pura contradicción en los términos. No olvido decir que la cláusula que deslizaron en la carta de llamada pareció muy onerosa a Spinoza; y esto es lo que he querido expresar de una manera general cuando he dicho que rehusó esta cátedra de filosofía «como un empleo poco compatible con su deseo de investigar ininterrumpidamente la verdad», pues tenía todos los motivos para temer que sufriría constantes interrupciones y que los teólogos del Palatinado le harían perder mucho tiempo en justificar ante el príncipe lo que dictara a sus alumnos o dijera en sus lecciones. Habrían encontrado, cuando no algo que atacaba directamente el catecismo del país, algo que lo atacaba indirectamente. Era un amplio campo para las quejas y acusaciones; no veía sus límites, y así no podía prometerse tranquilidad alguna. Y aun cuando no hubiera previsto grandes pérdidas de tiempo por esta causa, sabía bien que la obligación de subir a la cátedra a ciertas horas regladas, junto con el resto de las numerosas funciones profesorales, interrumpiría en exceso sus meditaciones. Deseo que mis lectores unan esto a la aclaración que ha aparecido en las *Nouvelles de la République des Lettres*.[63]

1. *Era un hombre de costumbres muy ordenadas.*

Si exceptuáis sus discursos en confianza ante los íntimos amigos que querían ser también sus discípulos, nada decía en la conversación que no fuera edificante. No juraba nunca, nunca hablaba con irreverencia de la majestad divina, a veces

62. *Ibidem*, epist. LIV, p. 563 [carta 48; trad. cit.].
63. Diciembre de 1700, pp. 689-690.

asistía a las predicaciones y exhortaba a los demás a que frecuentaran los templos.[64] No se cuidaba ni del vino, ni de la buena mesa, ni del dinero. Daba a su hospedero, un pintor de La Haya, una suma bien módica. No pensaba en otra cosa que en el estudio, y le dedicaba la mayor parte de la noche. Llevaba una vida de verdadero solitario. Es cierto que no rehusaba las visitas que atraía su renombre. También es cierto que en ocasiones visitaba a personas de importancia. No lo hacía para entretenerse con bagatelas o por placer, sino para razonar sobre asuntos de Estado. Era un entendido pese a no haberlos manejado, y adivinaba con bastante exactitud el curso que tomarían los asuntos generales. Tomo todo esto de un prefacio del señor Kortholt,[65] que en un viaje que hizo a Holanda se informó lo mejor que pudo acerca de la vida de Spinoza.

De vez en cuando se dedicaba a los doctos y a los hombres principales –dice–, a los cuales no buscaba, sino que recibía, y mantenía con ellos conversaciones sobre cuestiones políticas. Aspiraba, en efecto, al título de político, y por inteligencia y reflexión preveía sagazmente el futuro, como no pocas veces hizo ante sus huéspedes [...] Se profesaba cristiano, y no sólo acudía a las reuniones de los reformados o de los luteranos, sino que también solía aconsejar y animar a los demás a que frecuentaran los templos, y recomendaba con insistencia algunos predicadores de la palabra divina a sus próximos. De la boca de Spinoza nunca salían juramentos o expresiones de insolencia hacia Dios; no hacía gran uso del vino y vivía de manera bastante dura. Y, así, gastaba no más de ochenta monedas belgas cada estación por el hospedaje, y a lo sumo desembolsaba cuatrocientas al año. No codiciaba el dinero en absoluto.[66]

64. Véase la observación Y.
65. Sebastián; es profesor de poesía en Kiel desde el mes de febrero de 1701.
66. Sebastián Kortholt, prefacio a la 2.ª ed. del tratado de Christianus Kortholt, su padre, *De tribus impostoribus*.

K. *No hablaba así por propia convicción.*

Al contrario, creía ya lo mismo que ha aparecido en sus obras póstumas, a saber, que nuestra alma es sólo una modificación de la substancia de Dios. Así puede inferirse con gran certeza del prefacio del libro si se conoce además el sistema de Spinoza. Vamos a recoger el pasaje de este prefacio donde se refiere que, al haber prometido explicar a un discípulo la filosofía del señor Descartes, tuvo escrúpulos de separarse por poco que fuera de las opiniones de dicho filósofo, pese a desaprobarlas en diversos puntos, sobre todo en lo concerniente a la voluntad y libertad humana:

Pues, habiendo prometido enseñar a su discípulo la filosofía de Descartes, consideró un deber sagrado no alejarse ni un ápice de su opinión y no dictarle nada que no correspondiera a sus dogmas o que fuera contrario a ellos. Por tanto, que nadie piense que el autor enseña aquí sus propios dogmas o sólo los que él aprueba. Pues, aun cuando considere que algunos son verdaderos y confiese que ha añadido otros por su cuenta, existen, sin embargo, muchos que él rechaza como falsos y respecto a los cuales sostiene una opinión muy distinta. Por no aducir más que un ejemplo, entre muchos, de este último tipo, citaré lo que se dice sobre la voluntad en el escolio de la proposición 15 de la primera parte de los *Principios* y en el capítulo 12 de la segunda parte del *Apéndice*, aunque parezca que está probado con gran esfuerzo y aparato. Porque él no considera que la voluntad sea distinta del entendimiento y, mucho menos, que esté dotada de tal libertad. Ya que, como se desprende de la cuarta parte del *Discurso del método* y de la *Segunda Meditación* y de otros lugares, Descartes sólo supone, pero no prueba, que el alma humana sea una substancia absolutamente pensante. Por el contrario, nuestro autor admite sin duda que existe en la naturaleza una substancia pensante, pero niega que ella constituya la esencia del alma humana. Afirma más bien que, así como las extensión no está determinada por ningún límite, tampoco lo está el pensamiento; y por lo mismo, así como el cuerpo humano no es algo absoluto, sino la extensión determinada, de forma fija, por el movimiento y el reposo, según

las leyes de la naturaleza extensa, así también la mente o alma humana no es algo absoluto, sino tan sólo el pensamiento determinado, de forma fija, por las ideas, según las leyes de la naturaleza pensante; de donde se concluye que el alma existe necesariamente en cuanto comienza a existir el cuerpo. A partir de esta definición, piensa que no es difícil demostrar que la voluntad no se distingue del entendimiento y, aún menos, que no está dotada de la libertad que le atribuye Descartes. En realidad, aquella facultad de afirmar y de negar es completamente ficticia.[67]

Parece, por una carta de Spinoza,[68] que él mismo quiso que el autor del prefacio hiciera la advertencia que acabamos de leer. Concluiréis de ahí, si estáis de acuerdo, que un teólogo, no por tomar muchos pensamientos y muchas frases de este escrito de Spinoza, dejaría de ser ortodoxo; véase el libro titulado *Burmannorum Pietas*,[69] impreso en Utrecht en 1700.

L. *Hay quienes dan como precursor el escrito pseudónimo «De iure ecclesiasticorum», impreso en 1665.*

El señor Dartis, que incluye en su diario algunas objeciones contra un libro del señor De la Placette,[70] dice que las personas de buena fe «que rebajan la autoridad eclesiástica y al mismo tiempo elevan tanto más la autoridad temporal [...] no se dan cuenta de que con ello caen en la primera trampa que Spinoza ha tendido para abrir la puerta a sus impiedades. Esta conjetura se funda en la fecha de dos obras que este hombre pernicioso dio a la luz, una en 1665 y otra en 1670. La primera lleva por título *Lucii Antistii Constantis de Iure Ecclesiasticorum liber singularis, quo docetur: Quodcumque divini humanique iuris Ecclesiasticis tribuitur, vel ipsi sibi tribuunt, hoc aut falso impieque illis tribui, aut non aliunde*

67. Ludovicus Meyer, prefacio a *Renati Descartes, etc. Principiorum more geometrico demonstratio per Benedictum de Spinoza.*
68. La núm. IX.
69. Pp. 41 s.
70. Uno sobre la conciencia.

quam a suis, hoc est, eius Reipublicae, sive Civitatis Prodiis, in qua sunt constituti, accepisse. La segunda es su *Tractatus theologico-politicus*, que ha producido mucho más ruido que la primera. El estilo y los principios de estas dos obras son tan uniformes que sólo es necesario confrontarlas para convencerse plenamente de que son del mismo autor. Y sólo es necesario además leerlas una tras otra para ver que en la primera ha desacreditado los derechos y la autoridad de los eclesiásticos, al tiempo que ha realzado los de los reyes y magistrados, sólo como base para las impiedades que ha difundido en la segunda».[71]

M. *Todos los que han refutado el «Tractatus theologico-politicus» han descubierto en él pero nadie las ha desarrollado tan nítidamente como el señor Juan Bredenburg.*

He hablado ya de la respuesta póstuma de un profesor de filosofía de la Academia de Utrecht.[72] Agreguemos que un sociniano llamado Francisco Cuper, que murió en Rotterdam en 1695, tituló su respuesta a este libro de Spinoza *Arcana atheismi revelata, philosophice et paradoxe refutata.* Es un *in-4°* impreso en Rotterdam en 1676. El señor Yvon, discípulo de Labadie y ministro de los labadistas en su retiro de Wiewert, en Frisia, refutó el mismo libro de Spinoza con una obra que tituló *La impiedad demostrada*, que publicó en Amsterdam en 1681 *in-8°*. El suplemento de Moréri señala: 1) que el señor Huet en la *Demostratio evangelica* y el señor Simon en su obra *Sobre la inspiración de los Libros Sagrados*, han refutado el sistema impío aparecido en el *Tractatus theologico-politicus*; 2) que este *Tractatus* ha sido también traducido e impreso en Francia con el título *Reflexiones curiosas de un espíritu desinteresado sobre las materias más interesantes para la salvación tanto pública como particular.* Añado que esta versión, impresa en 1678 *in-12°*, ha aparecido con otros dos

71. *Journal de Hambourg*, 26 de octubre de 1694, p. 133.
72. Llamado Reiner Mansvelt. Su obra se imprimió en Amsterdam en 1674, *in-4°*.

títulos,[73] como muy bien consta en el catálogo de la biblioteca del señor arzobispo de Reims, y que el original latino ha sido reimpreso *in-8°* bajo diferentes títulos insólitos y quiméricos, según el capricho de los libreros, con el fin de engañar al público y eludir las prohibiciones de los magistrados. Añado también que el padre Le Vassor[74] ha realizado una buena refutación de Spinoza en su tratado sobre la verdadera religión, impreso en París en 1688. Véase el *Journal des Savans* del 31 de enero de 1689, las *Nouvelles de la République des Lettres* y la *Histoire des Ouvrages des Savans* del mismo año. El señor Van Til, ministro de Dort, ha compuesto buenos libros en su lengua defendiendo contra este impío la divinidad y la autoridad de la Escritura.[75] El pasaje que voy a citar del señor Saldenus, ministro de La Haya, menciona el nombre de algunos refutadores más. Este ministro encuentra mal que se haya respondido a Spinoza en lengua vulgar; teme que los curiosos y aficionados a las paradojas aprendan por este medio lo que valdría más que ignorasen toda su vida.

Y no faltaron quienes se opusieron a sus abominables hipótesis[76] con la voz y con la pluma. Entre éstos, Batalerius,[77] Mansvelt, Cuper, Musaeus, etc., pero algunos han dudado, no sin razón, que todos hayan combatido con igual éxito contra él. Les siguió después Guillermo Blyenberg,[78] ciudadano de Dordrecht, que se ha esforzado en criticarlo también en idioma vernáculo, aunque no sé si con un juicio bastante seguro: sea porque el adversario al que ataca no escribió en esa lengua, sea porque apenas se mantiene lejos del peligro de que el pestilentísimo veneno del muy impúdico in-

73. El de *Traité des cérémonies superstitieuses des juifs tant anciens que modernes*, y el de *La clef du sanctuaire*.

74. Era entonces padre del Oratorio; después se ha hecho protestante.

75. Véase la *Histoire des Ouvrages des Savans*, marzo de 1696, art. III.

76. Véase cómo habla del *Tractatus theologico-politicus* en la p. 23.

77. Había que decir Batalerius (Jacobus); su libro se imprimió en Amsterdam, en 1674, y tiene 103 páginas *in-12°*. Se titula *Vindicae miraculorum per quae divinae religionis et fidel christinae veritas olim confirmata fuit, adversus profanum auctorem Tractatus theologico-politicus.*

78. Creo que ha escrito contra las *Obras póstumas* y no contra el *Tractatus theologico-politicus*.

novador, que pudo mantenerse oculto en gran medida a la mayoría merced a una lengua ignota, en lengua vulgar se extienda finalmente y llegue también al mismo pueblo, casi siempre más curioso de lo debido y muy proclive a la paradoja.[79]

Un anónimo, que significó su nombre con las letras iniciales J.M.V.D.M., publicó una carta en Utrecht en 1671 contra el *Tractatus theologico-politicus*. La carta está en latín. En cuanto a los que han incluido, en obras no expresamente dirigidas contra el tratado de Spinoza, elementos diversos donde refutan sus principios, no puedo nombrarlos a todos. Su número es casi infinito; me contento con señalar a dos célebres profesores de teología, el señor Witzius y el señor Majus, uno en Holanda, otro en Alemania, y al señor De la Mothe, ministro francés en Londres.

Hablemos del señor Juan Bredenburg. Era un ciudadano de Rotterdam que publicó en 1675 un libro titulado *Ioannis Bredenburgii enervatio Tractatus theologico-politici, una cum demonstratione, geometrico orden disposita naturam non esse deum, cuius effati contrario praedictus Tractatus unice innititur.*[80] Puso en extrema evidencia todo lo que Spinoza había tratado de encubrir y disfrazar, y lo refutó sólidamente. Causó sorpresa ver que un hombre que no hacía profesión de letras, y apenas con estudios,[81] hubiera podido penetrar tan sutilmente en todos los principios de Spinoza y derribarlos con éxito, tras haberlos reducido mediante un análisis hecho de buena fe al estado en que mejor podían presentarse con todas sus fuerzas. He oído hablar de un hecho bastante singular; me han contado que este autor reflexionó infinitas veces sobre su respuesta y sobre el principio de su adversario, hasta encontrar al fin que tal principio podía reducirse a demostración. Trató entonces de probar que la causa de todas las cosas no es otra que una naturaleza que existe necesariamente y que

79. Saldenus, *Otia theologica*, p. 25.
80. Es un *in*-4° de cien páginas.
81. Admite en su prefacio que, no sintiéndose con fuerza para expresarse en latín, había compuesto su libro en flamenco y después lo había hecho traducir al latín.

actúa con inmutable, inevitable e irrevocable necesidad. Siguió con todo rigor el método de los geómetras, y tras haber construido toda su demostración, la examinó desde todos los lados imaginables; intentó encontrar su lado débil, pero fue incapaz de inventar nunca manera alguna de destruirla, ni siquiera de debilitarla. Esto le provocó verdadero pesar; gimió, suspiró, echó pestes contra su razón y rogó a los más hábiles de sus amigos que le socorrieran en la búsqueda del defecto de esta demostración. Sin embargo, no permitía que se sacaran copias; fue en contra de la palabra dada como Francisco Cuper la copió furtivamente.[82] Este hombre, celoso tal vez del autor, ya que había trabajado contra Spinoza con mucho menor éxito que Juan Bredenburg, utilizó tiempo después esta copia para acusarlo de ateísmo. La publicó en flamenco con algunas reflexiones; el acusado se defendió en la misma lengua; aparecieron numerosos escritos de una y otra parte que yo no he leído, puesto que no entiendo el flamenco. Orobio, habilísimo médico judío,[83] y el señor Aubert de Versé[84] se involucraron en la querella tomando partido por Cuper. Sostuvieron que el autor de la demostración era spinozista y en consecuencia ateo. Por lo que he podido comprender de oídas, éste se defendió haciendo valer la distinción ordinaria entre fe y razón. Afirmó que del mismo modo que católicos y protestantes creen en el misterio de la Trinidad, pese a la oposición de la luz natural, él creía en el libre albedrío, aunque la razón le proporcionara fuertes pruebas de que todo sucede según una necesidad inevitable y por consiguiente de que no hay ninguna religión. No es fácil forzar a un hombre que se atrinchera así. Se puede sin duda gritar que no es sincero y que nuestro espíritu está hecho de tal manera que no

82. Acabo de enterarme de que Cuper ha negado siempre esto y ha declarado siempre, como siguen haciendo sus amigos, que encontró la demostración en los papeles del señor Hartighvelt, de quien heredó.

83. He visto el tratado que publicó en Amsterdam en 1684, que se titula *Certamen philosophicum propugnatae veritatis divinae ac naturalis adversus J. B. principia*, etc. Está en latín y en flamenco.

84. He visto algo de lo que publicó el mismo año bajo el nombre de Latinus Serbaltus Sartensis. Está en latín y en flamenco.

puede aceptar como verdad lo que una demostración geométrica le presenta como muy falso; pero ¿no es eso erigirse juez de un caso en el que cabría objetar incompetencia? ¿Tenemos derecho a decidir sobre lo que sucede en el corazón de otros? ¿Conocemos lo bastante el alma del hombre para sentenciar que tales o cuales combinaciones de sentimientos no pueden asentarse en ella? ¿No disponemos de muchos ejemplos de combinaciones absurdas que se acercan mucho más a lo contradictorio que la aducida por Juan Bredenburg? Es preciso observar, en efecto, que no hay contradicción entre estas dos cosas: 1) la luz de la razón me enseña que esto es falso; 2) sin embargo, lo creo porque estoy persuadido de que esta luz no es infalible y porque prefiero adherirme a las pruebas del sentimiento y a las impresiones de la conciencia, en definitiva a la palabra de Dios, antes que a una demostración metafísica. No se trata de creer y no creer en lo mismo al mismo tiempo. Esta combinación es imposible, y no debería aceptarse que nadie la alegue para justificarse. Sea como fuere, el hombre de quien hablo atestiguó que los sentimientos religiosos y de esperanza en otra vida se habían mantenido firmes en su alma en contra de su demostración; y me han dicho que los signos que dio de ello durante su reciente enfermedad no permiten poner en duda que sea sincero. El señor abate de Dangeau habla de ciertas personas que llevan la religión en el espíritu, pero no en el corazón, que están persuadidas de su verdad sin que su conciencia esté tocada del amor a Dios.[85] Creo que puede decirse que hay asimismo personas que llevan la religión en el corazón, pero no en el espíritu. La pierden de vista cuando la buscan por las vías del razonamiento humano; escapa a las sutilidades y sofismas de su dialéctica; no saben por dónde van cuando comparan pros y contras. Sin embargo, en cuanto dejan de disputar y escuchan simplemente las pruebas del sentimiento, los instintos de la conciencia, el peso de la educación, etc., quedan persuadidos por la religión y conforman a ella su vida en la medida que lo permite la debilidad

85. Véase su diálogo III, al final, o el extracto en las *Nouvelles de la République des Lettres*, agosto de 1684, art. VI, p. 605.

humana. Cicerón iba por ahí; apenas cabe duda si se comparan sus demás libros con los *De natura deorum*, donde hace que triunfe Cotta sobre todos los interlocutores que sostenían que hay dioses.

Quienes deseen conocer los repliegues y equívocos de los que Spinoza se valía para no manifestar plenamente su ateísmo, sólo tienen que consultar la obra de Christian Kortholt *De tribus impostoribus magnis*,[86] impresa en Kiel en 1680 *in-12°*. El autor ha reunido en ella varios pasajes de Spinoza y ha desplegado todo su veneno y todo su artificio. No es ésta la parte menos curiosa de la historia y el carácter de este ateo. Se cita[87] entre otras cosas su carta XIX,[88] en la cual se queja del rumor que corría sobre un libro en prensa que intentaba probar que Dios no existe.[89]

N. *La más monstruosa hipótesis es la más diametralmente opuesta a las nociones más evidentes de nuestro espíritu.*

Spinoza supone que en la naturaleza sólo hay una substancia, y que esta substancia única está dotada de una infinidad de atributos, entre otros la extensión y el pensamiento.[90] A continuación, asegura que todos los cuerpos que se hallan en el universo son modificaciones de tal substancia en cuanto extensión; y que, por ejemplo, las almas de los hombres son modificaciones de esa substancia en cuanto pensamiento. Así pues, Dios, el ser necesario e infinitamente perfecto, es la causa de todas las cosas que existen, pero no difiere de ellas. Sólo hay un ser, una naturaleza, y esta naturaleza produce en sí misma, por una acción inmanente, lo que llamamos criaturas. Es a la vez agente y paciente, causa eficiente y materia; nada

86. A saber, Eduardo Herbert de Cherbury, Thomas Hobbes y Benito de Spinoza.
87. Christianus Kortholt, *De tribus impostoribus*, p. 171.
88. Escrita al señor Oldenbourg en 1675.
89. «Y muchos daban crédito a dicho rumor. Algunos teólogos (los autores, quizá, de dicho rumor) aprovecharon la ocasión de querellarse de mí ante el príncipe y los magistrados» [carta 68; trad. cit.].
90. Véase, entre sus obras póstumas, la que ha titulado *Ethica*.

produce que no sea su propia modificación. He aquí una hipótesis que sobrepasa el cúmulo de todas las extravagancias que puedan llegar a decirse. Lo más infame que hayan osado cantar contra Júpiter y Venus los poetas paganos no se acerca a la horrible idea de Dios que nos presenta Spinoza; pues, al menos, esos poetas no atribuían a los dioses todos los crímenes que se cometen y todas las imperfecciones del mundo; según Spinoza, en cambio, no hay otro agente ni paciente que Dios con respecto a cuanto se llama mal de castigo y mal de culpa, mal físico y mal moral. Vamos a tratar por orden algunos de los absurdos de su sistema.

1. Es imposible que el universo sea una substancia única, pues todo lo que es extenso consta necesariamente de partes y todo lo que tiene partes es compuesto; y como las partes de la extensión no subsisten unas en otras, es preciso necesariamente o que la extensión en general no sea una substancia o que cada parte de la extensión sea una substancia particular y distinta de todas las demás. Ahora bien, según Spinoza, la extensión en general es el atributo de una substancia. Admite con todos los demás filósofos que el atributo de una substancia no difiere realmente de esta substancia; ha de reconocer, entonces, que la extensión en general es una substancia, de donde se concluye que cada parte de la extensión es una substancia particular; y esto echa abajo los fundamentos de todo el sistema de este autor. No puede decir que la extensión en general sea distinta de la substancia de Dios; pues, si lo dijera, enseñaría que esta substancia es en sí misma inextensa, y nunca hubiera podido, por tanto, adquirir las tres dimensiones sino creándolas, puesto que es patente que la extensión no puede surgir o emanar de un sujeto no extenso sino por vía de creación. Ahora bien, Spinoza no creía que nada haya podido hacerse de nada. Además, es evidente que una substancia no extensa por su naturaleza jamás puede llegar a ser el sujeto de las tres dimensiones: ¿cómo sería posible, en efecto, situarlas en un punto matemático? Subsistirían, pues, sin un sujeto; serían, por tanto, una substancia. De manera que si este autor admitiera una distinción real entre la substancia de Dios y la extensión en general, se ve-

ría obligado a decir que Dios está compuesto por dos substancias distintas entre sí, a saber, por su ser inextenso y por la extensión. Helo aquí, pues, obligado a reconocer que la extensión y Dios son lo mismo; y como, por otra parte, sostiene que no hay más que una substancia en el universo, se ve obligado a enseñar que la extensión es un ser simple y tan exento de composición como los puntos matemáticos. Pero ¿sostener esto no es burlarse de la gente?, ¿no es combatir las ideas más distintas que tenemos en el espíritu? ¿Hay más evidencia que el número millar está compuesto de mil unidades que en un cuerpo de cien pulgadas está compuesto de cien partes realmente distintas unas de otras, cada una con la extensión de una pulgada?

Y que no empiecen a alegar reproches contra la imaginación y los prejuicios de los sentidos. Las nociones más intelectuales e inmateriales nos muestran con la mayor evidencia, en efecto, que existe una distinción muy real entre las cosas cuando una de ellas posee una cualidad que la otra no posee. Los escolásticos han logrado señalar a plena satisfacción los caracteres y signos infalibles de la diferencia. Cuando se puede afirmar de una cosa, nos dicen, lo que no puede afirmarse de otra, son diferentes; las cosas que pueden ser separadas unas de otras, respecto al tiempo o respecto al lugar, son distintas. Aplicando estos caracteres a las doce pulgadas de un pie de extensión, encontramos entre ellas una verdadera diferencia. Puedo afirmar de la quinta que es contigua a la sexta, y lo puedo negar de la primera y de la segunda, etc. Puedo transponer la sexta al lugar de la duodécima; puede, así pues, ser separada de la quinta. Notad que a Spinoza le sería imposible negar que los signos de distinción empleados por los escolásticos son muy justos; es mediante estas marcas, en efecto, como reconoce que las piedras y los animales no son la misma modalidad del ser infinito. Entonces, admite, me dirán, que hay alguna diferencia entre las cosas. Es del todo preciso que lo admita; no era tan loco como para creer que no había diferencia alguna entre él y el judío que le asestó una puñalada, ni para osar decir que su cama y su habitación eran el mismo ser en todos los aspectos que el emperador de China. ¿Qué decía, pues? Vais a verlo: enseñaba, no que dos árboles fueran dos partes de la extensión, sino que

eran dos modificaciones. Os sorprenderá que haya trabajado tantos años en forjar un nuevo sistema y que uno de sus principales pilares tenga que ser la pretendida diferencia entre la palabra *parte* y la palabra *modificación*. ¿Esperaba tal vez alguna ventaja de este cambio de palabra? Por más que evite tanto como quiera el nombre de parte, por más que lo sustituya, a voluntad suya, por el de modalidad o modificación, ¿cambia esto la cuestión? ¿Se desvanecerán las ideas que se asocian a la palabra *parte*?, ¿no se aplicarán a la palabra *modificación*? ¿Son menos reales o menos evidentes los signos y caracteres de diferencia cuando se divide la materia en modificaciones, que cuando se la divide en partes? Meras visiones. La idea de la materia sigue siendo siempre la de un ser compuesto, la de una multitud de substancias diversas. He aquí la prueba.

Las modalidades son seres que no pueden existir sin la substancia que modifican. Es, por tanto, necesario que la substancia se encuentre en cualquier parte donde haya modalidades. Es preciso, incluso, que la substancia se multiplique en la medida que se multiplican las modificaciones incompatibles entre sí, de suerte que donde quiera que haya cinco o seis de estas modificaciones, haya también cinco o seis substancias. Es evidente –ningún spinozista lo puede negar– que la figura cuadrada y la circular son incompatibles en un mismo pedazo de cera. Necesariamente, pues, la substancia modificada por la figura cuadrada no ha de ser la misma substancia que la modificada por la figura redonda. Así, cuando veo una mesa redonda y una mesa cuadrada en una habitación, puedo aseverar que la extensión que es sujeto de la mesa redonda es una substancia distinta de la extensión que es sujeto de la otra mesa. De lo contrario, sería cierto, en efecto, que la figura cuadrada y la redonda se hallarían a la vez en un único y mismo sujeto; pero esto es imposible. El hierro y el agua, el vino y la madera son incompatibles; exigen, pues, sujetos numéricamente distintos. El extremo inferior de una estaca clavada en un río no es la misma modalidad que el otro extremo: uno está rodeado de tierra, mientras que el otro está rodeado de agua; padecen, por tanto, dos atributos contradictorios: estar rodeado de agua, no estar rodeado de agua. Es preciso, pues, que el sujeto que mo-

difican sea por lo menos dos substancias. Una substancia única, en efecto, no puede ser a la vez modificada por un accidente rodeado de agua y por un accidente no rodeado de agua. Esto muestra que la extensión está compuesta de tantas substancias distintas como modificaciones.

11. Si es absurdo hacer extenso a Dios, por cuanto se le priva así de su simplicidad y se le hace constar de un infinito número de partes, ¿qué diremos cuando nos demos cuenta de que ello implica reducirlo a la condición de la materia, el más vil de todos los seres, aquel que casi todos los antiguos filósofos situaron inmediatamente por encima de la nada? Quien dice materia, dice el teatro de toda suerte de cambios, el campo de batalla de las causas contrarias, el sujeto de todas las corrupciones y generaciones, en una palabra, el ser cuya naturaleza es más incompatible con la inmutabilidad de Dios. Los spinozistas sostienen, no obstante, que ésta no sufre división alguna; pero lo afirman mediante la más frívola y fría trapacería que pueda darse. Pretenden que para que la materia se dividiera sería preciso que una de sus porciones fuera separada de las demás por espacios vacíos, lo cual no sucede nunca. Lo cierto es que definen pésimamente la división. De hecho, estamos tan separados de nuestros amigos cuando el intervalo que nos separa está ocupado por otros hombres puestos en fila, como cuando está lleno de tierra. Se trastocan, pues, las ideas y el lenguaje al afirmar que la materia reducida a cenizas y a humo no sufre separación alguna. Pero ¿qué ganarían si renunciáramos a la ventaja que nos da su falsa manera de definir lo divisible? ¿No nos quedarían suficientes pruebas de la mutabilidad y corruptibilidad del Dios de Spinoza? Todos los hombres poseen una idea muy clara de lo inmutable; por esta palabra entienden un ser que jamás adquiere nada nuevo, que nunca pierde lo que ha poseído una vez, que es siempre el mismo, tanto respecto de su substancia como respecto de sus maneras de ser. La claridad de esta idea lleva a concebir con gran distinción qué es un ser mudable: no sólo una naturaleza cuya existencia puede comenzar y terminar, sino una naturaleza que, subsistiendo siempre en

cuanto a su substancia, puede adquirir sucesivamente diversas modificaciones y perder los accidentes o las formas que ha tenido alguna vez. Todos los antiguos filósofos reconocieron que esta sucesión constante de generaciones y corrupciones que se observa en el mundo no produce ni destruye porción alguna de materia, y de ahí que dijeran que la materia es *ingenerable* e *incorruptible* en cuanto a su substancia, aunque sea el sujeto de todas las generaciones y corrupciones. La misma materia que ahora es fuego era madera antes; todos sus atributos esenciales siguen siendo los mismos bajo la forma de madera y bajo la forma de fuego: no pierde, pues, y no adquiere sino accidentes y maneras de ser cuando la madera se transforma en fuego, el pan en carne, la carne en tierra, etc. Y, sin embargo, éste es el ejemplo más sensible y más propio que cabe dar de un ser mudable y sujeto de hecho a toda suerte de variaciones y cambios interiores. Digo interiores porque las diferentes formas bajo las cuales existe no son semejantes a la variedad de hábitos con que se manifiestan los comediantes en el teatro. El cuerpo de estos comediantes puede subsistir sin ninguna clase de cambio o de alteración bajo mil clases de hábitos. El paño y la tela, la seda y el oro no se unen a quien los lleva; son siempre cuerpos extranjeros y ornamentos externos. Pero las formas que se producen en la materia le están unidas interior y profundamente; ella es su sujeto de inherencia y, según la buena filosofía, no hay otra distinción entre ellas y la materia que la que se da entre los modos y la cosa modificada. De donde resulta que el Dios de los spinozistas es una naturaleza efectivamente cambiante, que pasa continuamente por diversos estados que difieren interior y realmente entre sí. No es, pues, el ser sumamente perfecto en el que «no hay ni sombra de cambio ni variación alguna».[91] Observad que el Proteo de los poetas, su Tetis y su Vertumnio –imágenes y ejemplos de la inconstancia, y fundamento de los proverbios que aludían a la inestabilidad más extrema del corazón del hombre–[92] habrían

91. Epístola de Santiago 1:17.

92. «Quo teneam voltus mutantem Protea nodo», Horacio, *Epistolae*, I, 1, 90 ['¿Con qué nudos podré sujetar a ese Proteo que continuamente transforma su

sido dioses inmutables si el de los spinozistas es inmutable; pues nadie pretendió nunca que en ellos se produjera un cambio de substancia, sino tan sólo de nuevas modalidades. Ved más abajo la observación CC. Si algún lector necesita en este momento un entremés, que lea estos versos de Virgilio acerca de Proteo:

> Verum, ubi correptum manibus, vinclisque tenebis,
> tum variae illudent species, atque ora ferarum:
> fiet enim subito sus horridus, atraque tigris,
> squamosusque draco, et fulva cervice leaena:
> aut acrem flammae sonitum dabit, atque ita vinclis
> excidet: aut in aquas tenues delapsus abibit.
> Sed, quanto ille magis formas se veret in omnes,
> tanto, nate, magis contende tenacia vincla:
> donec talis erit mutato corpore, qualem
> videris, incepto tegeret cum lumina somno.[93]

---

rostro?', trad. cit.]. «...Saepe notatus / cum tribus annellis, modo laeva Priscus inani / vixit inaequalis, clavum ut mutaret in horas / aedibus ex magnis subito se conderet, unde / mundior exiret vix libertinus honeste. / Iam maechus Romae, iam mallet doctus Athenis / vivere; vertumnis, quotquot sunt natus iniqui», Horacio, *Satyrae*, II, VII, 8 ss. ['...A veces se hizo notar por sus tres anillos y otras por no llevar ninguno en su mano izquierda, vivió tan caprichosamente que cambiaba continuamente la franja de su túnica; dejando repentinamente su gran mansión, se encerraba en lugares de donde no podría salir decorosamente ni un liberto medianamente aseado; ora prefería vivir como un adúltero en Roma, ora como un sabio en Atenas; fue un hombre nacido bajo la influencia de todos los hostiles Vertumnios juntos', trad. cit.].

93. Virgilio, *Georgicae*, IV, 405 ss. ['Mas cuando lo tengas cogido con las manos y preso con cadenas, entonces intentará engañarte con diversas apariencias y rostros de fieras, porque se convertirá de repente en erizado jabalí y en tigre cruel y en escamoso dragón y en leona de roja cerviz; o bien dejará escuchar el duro chisporroteo de la llama y de esta suerte probará escaparse de sus lazos, o también escurrirse convertido en delgados chorros de agua. Pero cuanto más él se convierta en toda clase de formas, tanto más tú, hijo mío, apriétale sus inflexibles lazos, hasta que de nuevo cambiado el cuerpo, aparezca tal cual antes fue a tu vista, cuando empezó a cubrir sus párpados el sueño', trad. cit.]. Véase también Horacio, *Satyrae*, II, 3. Han tomado esto de Homero, *Odisea*, IV.

Respecto a Tetis, véase Ovidio;[94] vedlo también respecto a Vertumnio,[95] y consultad, además, la segunda elegía del libro IV de Propercio.

III. Vamos a encontrar absurdos aún más monstruosos al considerar el Dios de Spinoza como sujeto de todas las modificaciones del pensamiento. Combinar la extensión y el pensamiento en una única substancia es ya una gran dificultad, pues no se trata, en este caso, de una mezcla como la de los metales o como la del agua y el vino. Esto no exige más que una *yuxtaposición*; pero la mezcla del pensamiento y la extensión debe ser una *identidad*. El pensante y el extenso son dos atributos *identificados* con la substancia; se *identifican*, por tanto, entre sí por la regla fundamental y esencial del razonamiento humano.[96] Estoy seguro de que si Spinoza hubiera detectado una dificultad semejante en otra escuela, la habría considerado indigna de su atención; pero, en su propia causa, no la ha tomado en cuenta. Tan cierto es que quienes con mayor desdén censuran los pensamientos de su prójimo son muy indulgentes hacia sí mismos. No dudaba en burlarse del misterio de la Trinidad, y se asombraba de que un sinfín de gentes osara hablar de una naturaleza delimitada por tres hipóstasis, él que, para hablar con propiedad, atribuye a la naturaleza divina tantas personas como gentes hay sobre la Tierra. Tomaba por locos a quienes, admitiendo la transubstanciación, dicen que un hombre puede estar a la vez en distintos lugares, vivir en París, estar muerto en Roma, etc., él que afirma que la substancia extensa, única e indivisible está a la vez por todas partes, fría aquí, en otra parte caliente, triste aquí, en otra parte alegre, etc. Sea esto dicho de paso; pero considerad con atención lo siguiente. Si hay algo cierto e incontestable en los conocimientos humanos, es esta proposición: «Opposita sunt quae neque de se invicem, neque de eodem tertio secundum idem, ad idem, eodem modo atque

94. Ovidio, *Metamorphosis*, XI, VII, 221 s.
95. *Ibidem*, XIV, XVI, 647 s.
96. «Quae sunt idem uni tertio, sunt idem inter se» ['Las cosas que son iguales a una tercera, son iguales entre sí'].

tempore vere affirmari possunt».[97] Es decir: que no se puede afirmar con verdad de un mismo sujeto, en los mismos aspectos y al mismo tiempo, dos términos opuestos. Por ejemplo, no puede decirse sin mentir: «Pedro se encuentra bien y Pedro está muy enfermo», o: «Niega esto y lo afirma» –claro está que los términos han de tener siempre la misma relación y el mismo sentido–. Los spinozistas arruinan esta idea y la falsean de tal modo que deja de saberse dónde podrán hallar el signo de la verdad, pues si dichas proposiciones fueran falsas, ninguna podría garantizarse como verdadera. No cabe, pues, esperar nada de una discusión con ellos; si son capaces de negar esto, negarán cualquier otra razón que queramos aducir ante ellos. Mostremos que este axioma es muy falso dentro de su sistema,[98] y establezcamos desde un principio como máxima incontestable que todos los títulos que se confieren a un sujeto para significar cuanto hace o cuanto padece convienen propia o físicamente a su substancia y no a sus accidentes. Cuando decimos que el hierro es duro, que es pesado, que se hunde en el agua o que penetra la madera, no pretendemos decir que su dureza es dura, que su pesadez es pesada, etc. Sería éste un lenguaje muy imperfecto; lo que queremos decir es que la substancia extensa que lo compone resiste, pesa, desciende bajo el agua, divide la madera. Del mismo modo, cuando decimos que un hombre niega, afirma, se enfada, espera, alaba, etc., hacemos que todos estos atributos recaigan sobre la substancia misma de su alma, y no sobre sus pensamientos en cuanto que accidentes o modificaciones. Si fuera, pues, verdad, como sostiene Spinoza, que los hombres son modalidades de Dios, hablaríamos falsamente al decir que Pedro niega esto, quiere aquello, afirma tal cosa; realmente y de hecho, según su sistema, sería Dios quien niega, quien quiere y afirma, y por consiguiente la totalidad de las denominaciones que resultan de los pensamientos de la totalidad de los hombres recae propia y físicamente sobre la subs-

97. Véase la *Lógica de Coimbra*, en cap. x sobre el *De praedicamentis* de Aristóteles, p. 275, y la de Burgersdyk, I, XXII, 127.
98. Es decir, la definición de los términos opuestos, referida antes, en la cita de la nota 97.

tancia de Dios. De donde se sigue que Dios odia y ama, niega y afirma las mismas cosas, al mismo tiempo y según todas las condiciones requeridas para hacer que la regla que he referido acerca de los términos opuestos sea falsa. No puede negarse, en efecto, tomando dichas condiciones con todo rigor, que ciertos hombres aman y afirman lo que otros hombres odian y niegan. Sigamos adelante; los términos contradictorios, querer y no querer, convienen según todas estas condiciones al mismo tiempo a diferentes hombres; es preciso, pues, que en el sistema de Spinoza convengan a la substancia única e indivisible que llama Dios. Por tanto, es Dios quien al mismo tiempo forma el acto de querer y no lo forma respecto de un mismo objeto. Verificamos, pues, en Él dos términos contradictorios, lo cual arruina los primeros principios de la metafísica.[99] Sé bien que en las disputas sobre la transubstanciación se utiliza un ardid que en este punto podría acudir en auxilio de los spinozistas. Se dice que si Pedro quisiera en Roma una cosa que no quiere en París, los términos contradictorios querer y no querer no serían verdaderos respecto de él; pues dado que se supone que quiere en Roma, mentiría quien dijera que no quiere. Dejémosles esta vana sutileza; digamos simplemente que, del mismo modo que un círculo cuadrado es una contradicción, lo es también una substancia con amor y odio simultáneas hacia el mismo objeto. Un círculo cuadrado sería un círculo y no lo sería: es una contradicción en todas las formas; lo sería según lo supuesto y no lo sería, dado que la figura cuadrada excluye esencialmente la circular. Lo mismo afirmo de una substancia que odia y ama la misma cosa; la ama y no la ama: no le falta nada a la contradicción; la ama, pues esto es lo que se supone, y no la ama, puesto que el odio es por esencia excluyente del amor. He aquí lo que sucede con esa falsa sutileza. Nuestro hombre no podía sufrir las menores oscuridades del peripatetismo, del judaísmo o del cristianismo, pero abrazaba de todo corazón una hipótesis que alía a la vez dos términos tan opues-

99. «Duo contradictoria non possunt esse simul vera: de qualibet re vera est affirmatio vel negatio» ['Dos cosas contradictorias no pueden ser a la vez verdaderas: de cualquier cosa es verdadera o la afirmación o la negación']. Véase Aristóteles, *Metafísica*, IV, 3 y 4.

tos como la figura cuadrada y la circular, y que hace que una infinidad de atributos discordantes e incompatibles y toda la variedad y antipatía de los pensamientos del género humano se verifiquen a la vez en una única y misma substancia simple e indivisible. Se dice ordinariamente *quot capita tot sensus* –'tantas opiniones como cabezas'–. Pero, según Spinoza, todas las opiniones de todos los hombres están en una misma cabeza. Basta referir tales cosas para refutarlas, para mostrar claramente sus contradicciones. Es, en efecto, manifiesto o que nada es imposible –ni siquiera que dos y dos sumen diez– o que en el universo hay tantas substancias como sujetos, los cuales no pueden recibir al mismo tiempo las mismas denominaciones.

IV. Pero si, físicamente hablando, es un prodigioso absurdo que un sujeto simple y único sea modificado al mismo tiempo por los pensamientos de todos los hombres, cuando consideramos esto desde el lado de la moral, es una abominación execrable. ¿Pues cómo?: el ser infinito, el ser necesario, el ser sumamente perfecto, ¿no será firme, constante e inmutable? ¿Qué digo, inmutable? Ni por un momento será el mismo; sus pensamientos se sucederán unos a otros sin fin y sin interrupción; no se verá nunca dos veces la misma mescolanza de pasiones y sentimientos. Esto es duro de digerir, pero hay algo peor. En tal movilidad continua habrá una gran uniformidad en cierto sentido: por cada buen pensamiento que tenga, el ser infinito tendrá siempre otros mil que serán necios, extravagantes, impuros, abominables. Producirá en sí mismo todas las locuras, fantasías, suciedades e iniquidades del género humano. Será la causa eficiente de todo ello y además su sujeto paciente, el *subiectum inhaesionis*. Se unirá a ellas con la unión más íntima que pueda concebirse, con una unión profunda o más bien con una verdadera *identidad*, por cuanto el modo no es realmente distinto de la substancia modificada. Numerosos grandes filósofos, siendo incapaces de comprender que sea compatible con el ser soberanamente perfecto la tolerancia de la maldad e infelicidad humanas, han supuesto dos principios, el uno bueno y el otro malo.[100]

100. Véanse los artículos «Maniqueos», «Marcionitas» y «Paulicianos».

Pero he aquí a un filósofo que encuentra bueno que Dios mismo sea el agente así como el paciente de todos los crímenes y miserias del hombre. Que los hombres se odien entre sí, que se asesinen en el linde de un bosque, que se reúnan en cuerpos de ejército para matarse, que los vencedores a veces se coman a los vencidos. Todo esto lo comprendemos porque suponemos que los hombres son distintos entre sí, y que lo tuyo y lo mío producen pasiones contrarias. Pero si los hombres no son más que modificaciones del mismo ser, y quien actúa no es, por consiguiente, otro que Dios, y es el mismo Dios numéricamente quien se modifica en turco o en húngaro, entonces el hecho de que haya guerras y batallas sobrepasa a todos los monstruos y desórdenes quiméricos de las más locas cabezas que jamás hayan sido encerradas en los manicomios. Fijaos bien en que, como ya he dicho, los modos no son nada; son únicamente las substancias las que actúan y padecen. Esta frase, «la dulzura de la miel hace cosquillas a la lengua», no es verdadera sino en cuanto significa que la substancia extensa de la que está compuesta la miel hace cosquillas a la lengua. Así, en el sistema de Spinoza, quienes dicen que «los alemanes han matado a diez mil turcos» hablan mal y falsamente, a menos que entiendan que «Dios modificado en los alemanes ha matado a Dios modificado en diez mil turcos». De idéntico modo, todas las frases mediante las que expresamos lo que hacen unos hombres contra otros no tienen otro sentido verdadero que éste: «Dios se odia a sí mismo, pide gracia para sí mismo y se la rehúsa, se persigue, se mata, se come,[101] se calumnia, se envía al cadalso, etc.». Esto no sería tan inconcebible si Spinoza se hubiera representado a Dios como un ensamblaje de muchas partes distintas; pero lo ha reducido a la más perfecta simplicidad, a la unidad de la substancia, a la indivisibilidad. Difunde, pues, las más infames y furiosas extravagancias que puedan concebirse, infinitamente más ridículas que las de los poetas acerca de los dioses del paganismo. Me asombra que no se haya dado cuenta o que, si lo ha pensado, se haya aferrado a su principio. Un buen espíritu preferiría roturar la tierra con uñas y

101. La fábula de Saturno que devora a sus propios hijos es infinitamente más razonable que lo que asegura Spinoza.

dientes antes que cultivar una hipótesis tan chocante y absurda como ésta.

v. Dos objeciones más. Ha habido filósofos tan impíos como para negar que hubiera un Dios. Pero no han llevado su extravagancia al punto de decir que, si existiera, no sería una naturaleza perfectamente feliz. Los mayores escépticos de la Antigüedad dijeron que todos los hombres poseen una idea de Dios según la cual es una naturaleza viviente, dichosa, incorruptible, perfectamente feliz, no susceptible de mal alguno. «Todos los hombres tienen una noción anticipada común de Dios, según la cual es un animal feliz, ajeno a la muerte, perfecto en su felicidad y libre de todo mal.»[102] La felicidad era la propiedad menos separable de las contenidas en su idea. Quienes le desproveían de la autoridad y dirección del mundo, le dejaban por lo menos la felicidad y una inmortal beatitud.[103] Quienes lo sometían a la muerte decían por lo menos que era feliz toda su vida. Era sin duda una extravagancia rayana en la locura no reunir en la naturaleza divina la inmortalidad y la felicidad. Plutarco refuta muy bien este absurdo de los estoicos. Voy a referir sus palabras con cierta extensión, tanto porque prueban un pensamiento que he adelantado antes, como porque combaten a los spinozistas; su razonamiento no puede, en efecto, compadecerse con la hipótesis de que Dios esté sujeto a la muerte en cuanto a sus partes o sus modalidades, y sea como la materia de las generaciones y corrupciones, destruya sus modalidades y se entretenga con esta ruina, etc.

Y puede muy bien suceder que alguien recaiga en la barbarie y el salvajismo de los hombres que piensan que Dios no es nada, sin em-

102. Sexto Empírico, *Adversus mathematicus*, VIII, 2.

103. «Pues es necesario que todo el Ser divino goce por sí mismo de una vida eterna con la paz más profunda, separado de nuestras cosas, retirado muy lejos; porque, exento de todo dolor, exento de peligros, fuerte por sus propios recursos, sin necesitar de nosotros, ni se deja captar por beneficios ni conoce la ira», Lucrecio, I, 57 [vv. 44-49; trad. cit.]. Los epicúreos atribuían a los dioses todo lo que les atribuye Homero en estas palabras repetidas con tanta frecuencia: «Beati dii semper existentes» ['Felices los dioses que existen siempre'].

bargo no se ha encontrado un solo hombre que considere que Dios existe, pero no está exento de la muerte y no es eterno. Ciertamente, los que son llamados ateos porque niegan la existencia de los dioses –Teodoro, Diágoras, Hippón– no se han atrevido a decir que Dios esté sujeto a la muerte, sino que no han creído que hubiera algo inmune a ella, y, negando que pueda existir una naturaleza tal, han dejado la noción de Dios en suspenso. Pero Crisipo y Cleantes, llenando de dioses con sus palabras –por decirlo así– cielo, tierras, aire y mar, establecieron que ninguno de ellos estaba exento de la muerte o era sempiterno, con la única excepción de Júpiter, en el cual piensan que todos los demás se consumen, de modo que éste aniquila, lo que en nada es mejor que perecer. Es, en efecto, una debilidad pasar a otro al perecer, del mismo modo que nutrirse y conservarse por la muerte de otros que pasan a uno.[104]

Pero, por más loca que fuera esta fantasía de los estoicos, no privaba a los dioses de su felicidad durante la vida. Los spinozistas son quizá los únicos que han reducido la divinidad a la miseria.[105] Pero ¿qué miseria?: a veces tan grande que se precipita en la desesperación y se aniquilaría si pudiera; lo intenta, se priva de todo aquello de que puede privarse; se cuelga; se pierde al no poder soportar ya la horrible tristeza que lo devora. No se trata de declamaciones, sino de un lenguaje exacto y filosófico. Si el hombre, en efecto, no es más que una modificación, no hace nada. Sería una frase impertinente, graciosa, burlesca, decir que «la alegría está alegre, la tristeza está triste». Es una frase semejante, en el sistema de Spinoza, afirmar que «el hombre piensa, el hombre se aflige, el hombre se cuelga», etc. Todas estas proposiciones deben referirse a la substancia de la cual el hombre es sólo el modo. ¿Cómo ha podido llegar a imaginarse que una naturaleza independiente, que existe por sí misma y posee perfecciones infinitas, está sujeta a todas las desgracias del género humano? Si otra naturaleza la constriñera a apenarse, a sentir dolor, no nos parecería tan extraño que empleara su actividad en volverse desgraciada. Diríamos: le es preciso obedecer a una

104. Plutarco, *Adversus stoicos*, 1075a.

105. Los antepasados que le atribuyo en la primera nota no han profundizado y desarrollado, como Spinoza, las consecuencias de su principio.

fuerza mayor; es, manifiestamente, para evitar un mal mayor que se produce a sí misma el mal de piedra, el cólico, el delirio, la rabia. Pero está sola en el universo; nada le da órdenes, ni le exhorta, ni le ruega. Es su propia naturaleza, dirá Spinoza, quien la lleva a producirse a sí misma, en ciertas circunstancias, una gran pena y un dolor muy vivo. Pero, le responderé, ¿no encontráis nada monstruoso e inconcebible en una fatalidad así?

Las poderosísimas razones que se oponían a la doctrina de que nuestras almas son una porción de Dios presentan aún mayor solidez contra Spinoza. En una obra de Cicerón, se objeta a Pitágoras que de esta doctrina resultan tres falsedades evidentes: 1) que la naturaleza divina sería desgarrada en partes; 2) que sería desdichada tantas veces como los hombres; 3) que el espíritu humano no ignoraría cosa alguna puesto que sería Dios. «Nam Pythagoras qui censuit», etc.[106]

VI. Si olvidara que no estoy haciendo un libro contra este hombre, sino tan sólo algunas pequeñas observaciones de paso, hallaría muchos absurdos más en su sistema. Terminemos con éste. Se ha embarcado en una hipótesis que vuelve ridículo todo su trabajo; y estoy muy seguro de que en cada página de su *Ética* puede encontrarse un galimatías lamentable. Quisiera saber, primero, contra quién tiene algo cuando rechaza ciertas doctrinas y propone otras. ¿Quiere enseñar verdades? ¿Quiere refutar errores? Pero ¿tiene derecho a decir que hay errores? Los pensamientos de los filósofos ordinarios, de los judíos, de los cristianos, ¿no son modos del ser infinito, del mismo modo que los de su *Ética*? ¿No son realidades tan necesarias para la perfección del universo como sus propias especulaciones? ¿No emanan de la causa necesaria? ¿Cómo, pues, se atreve a pretender que hay algo que rectificar? Segundo: ¿no sostiene que la naturaleza a la que pertenecen las modalidades actúa necesariamente, sigue siempre su camino real, no puede ni desviarse ni detenerse, y que, por ser única en el universo, ninguna causa exterior la detendrá jamás ni la corregirá? Entonces, nada hay

106. Encontraréis la continuación de estas palabras de Cicerón en la observación O, cita de la nota 112, del artículo «Pitágoras» [*De natura deorum*, I, 11].

más inútil que las lecciones de esta filosofía. ¿Le corresponde a él, una simple modificación de la substancia, prescribir al ser infinito lo que hay que hacer? ¿Lo entenderá este ser?, y si lo entendiera, ¿podría sacar algún provecho? ¿No actúa siempre conforme a toda la extensión de sus fuerzas, sin saber ni adónde va ni qué hace? Un hombre como Spinoza, si razonara bien, se mantendría en reposo. Si es posible que semejante dogma se establezca, diría, la necesidad de la naturaleza lo establecerá sin mi obra; si no es posible, todos mis escritos no lograrán nada.

o. *Querrían que les aclararan plenamente las dificultades bajo las que Spinoza sucumbió.*

No nos equivocamos, me parece, si suponemos que se ha arrojado al precipicio porque ha sido incapaz de concebir ni que la materia sea eterna y diferente de Dios, ni que haya sido producida de la nada, ni que un Espíritu infinito y soberanamente libre, creador de todas las cosas, haya podido producir una obra como el mundo. Una materia que existe necesariamente y que, sin embargo, está desprovista de actividad y sometida a la potencia de otro principio, es cosa con la que no se aviene la razón. No vemos conformidad alguna entre estas tres cualidades: la idea del orden se opone a una asociación tal. Una materia creada de la nada no es concebible, por más esfuerzos que quieran hacerse para formarse una idea de un acto de voluntad que convierta en substancia real lo que antes no era nada. Ese principio de los antiguos, «ex nihilo nihil fit» –'de la nada no se hace nada'–, se presenta incesantemente a nuestra imaginación y brilla en ella de manera tan refulgente que nos hace soltar la presa si es que habíamos empezado a entender algo de la creación. Finalmente, el que un Dios infinitamente bueno, santo y libre, capaz de hacer criaturas siempre santas y felices, haya preferido que sean criminales y eternamente infelices, es un objeto muy arduo para la razón; y tanto más si ésta no puede comprender el acuerdo entre la libertad del hombre[107] y la cualidad de un ser sacado de la nada.

107. Es decir, la libertad de indiferencia.

Ahora bien, sin este acuerdo no puede comprenderse que el hombre merezca algún castigo bajo una providencia libre, buena, santa y justa. He aquí tres inconvenientes que obligaron a Spinoza a buscar un nuevo sistema en el que Dios no se distinguiera de la materia, y en el que actuara necesariamente y según la entera extensión de sus fuerzas, no fuera de sí mismo sino en sí mismo. De tal suposición resulta que la causa necesaria, al no limitar en modo alguno su potencia y al no tomar como regla de sus acciones ni la bondad, ni la justicia, ni la ciencia, sino únicamente la fuerza infinita de su naturaleza, ha debido modificarse según todas las realidades posibles, de suerte que los errores y crímenes, el dolor y la pena, siendo modalidades tan reales como las verdades, las virtudes y los placeres, han habido de incluirse en el universo. Spinoza creía satisfacer por este medio las objeciones maniqueas contra la unidad del principio. Éstas carecen de fuerza salvo en el supuesto de que un principio único de todas las cosas actúe por elección y pueda hacer o no hacer, limitando su potencia según las reglas de la bondad y la equidad o según el instinto de malicia. Suponiendo esto, preguntan: si este principio único es bueno, ¿de dónde procede el mal?; si es malo, ¿de dónde procede el bien?[108] Spinoza respondería: al tener mi principio único la potencia de hacer el mal y el bien, y al hacer todo cuanto puede hacer, es preciso con plena necesidad que haya bien y mal en el universo. Pesad, os lo ruego, en una balanza exacta, los tres inconvenientes que ha querido evitar y las consecuencias extravagantes y abominables de la hipótesis que ha seguido: encontraréis que su elección no es ni la de un hombre de bien ni la de un hombre de espíritu. Deja de lado cosas de las que lo peor que cabe decir es que la debilidad de nuestra razón no nos permite conocer claramente que sean posibles, y abraza otras cuya imposibilidad es manifiesta. Hay mucha diferen-

108. «Puesto que apetecer lo malo no pasará quizá de ser una debilidad de nuestra naturaleza; pero que se cumplan contra una víctima inocente los planes de los malvados y esto, a la vista de Dios, es algo monstruoso y fuera de lo natural. Por eso uno de tus familiares preguntábase no sin cierta razón: si Dios existe, ¿de dónde viene el mal? Mas ¿de dónde proviene el bien si Dios no existe?», Boecio, *De consolatione philosophiae*, I, IV, 12 [trad. cit.].

cia entre no comprender la posibilidad de un objeto y comprender su imposibilidad. Ahora bien, observad la injusticia de los lectores. Pretenden que quienes escriben contra Spinoza están obligados a ponerles en las manos y con definitiva claridad las verdades que él no ha podido comprender y cuyas dificultades lo han empujado hacia otro lado; y como no encuentran esto en los escritos antispinozistas, declaran que no han tenido éxito. ¿No hay suficiente con demoler el edificio de este ateo? El buen juicio quiere que se conserve la costumbre frente a la iniciativa de los innovadores, a menos que aporten leyes mejores. Ya sólo por eso, por el hecho de que sus pensamientos no valgan más que las construcciones dominantes, merecerían ser rechazados, aun no siendo peores que los abusos que combatan. Someteos a la costumbre, hay que decir a esa gente, o dadnos algo mejor.[109] Con más razón es justo rechazar el sistema de los spinozistas, dado que se libra de ciertas dificultades sólo para meterse en problemas más inexplicables. A dificultades iguales por ambas partes, habría que tomar partido a favor del sistema ordinario, puesto que, además del privilegio del dominio, ofrecería asimismo la ventaja de prometernos grandes bienes para el futuro y de dejarnos mil recursos consoladores en las desgracias de esta vida. ¡Qué consuelo es preciarse en las desgracias de que las oraciones que se dirigen a Dios serán atendidas, y de que en todo caso tomará en cuenta nuestra paciencia y nos proporcionará un magnífico resarcimiento! Es un gran consuelo poderse preciar de que los demás hombres encomendarán algo al instinto de su conciencia y al temor de Dios. Eso quiere decir que la hipótesis ordinaria es al mismo tiempo más verdadera y más cómoda que la de la impiedad.[110] Bastaba, pues, para tener el pleno derecho de rechazar la hipótesis de Spinoza, con poder decir: «No está expuesta a menores objeciones que la hipóte-

109. «Sin melius quid habes, arcesse, aut imperium fer», Horacio, *Epistolae*, V, 1, 6 ['Si tienes algo mejor, tráetelo; si no, sométete a lo que yo disponga', trad. cit.].

110. He dicho ya en el artículo «Socino (Fausto)», observación 1, que es del interés de cada particular que todos los demás sean escrupulosos y temerosos con Dios.

sis cristiana». Así, todo autor que muestre que el spinozismo es oscuro y falso en sus primeras proposiciones, y que está enturbiado por absurdos impenetrables y contradictorios en sus consecuencias, hay que considerar que ha hecho una buena refutación, aunque no satisfaga claramente todas sus objeciones. Vamos a resumir todo este asunto en pocas palabras: la hipótesis ordinaria, comparada con la de los spinozistas en lo que ambas tienen de claro, nos muestra más evidencia; y cuando se la compara con la otra en lo que tienen de oscuro, parece menos opuesta a las luces naturales; por otra parte, nos promete un bien infinito tras esta vida y nos procura mil consuelos en ésta, mientras que la otra no nos promete nada fuera de este mundo y nos priva de la confianza en nuestras oraciones y en los remordimientos de nuestro prójimo: por tanto, la hipótesis ordinaria es preferible.

P. *Como han logrado incluso los más débiles de sus adversarios.*

No me erigiré en maestro de ceremonias para colocar a esos señores en las posiciones más altas o más bajas. Me contentaré con nombrar a los que han llegado a mi conocimiento.[111] El señor Velthuysen publicó un libro contra Spinoza en 1680.[112] Lleva por título *Tractatus de cultu naturali, et origine moralitatis*. Cuatro años más tarde apareció un libro del señor Aubert de Versé, que tituló *L'Impie convaincu, ou Dissertation contre Spinoza, dans laquelle l'on réfute les fondemens de son athéïsme*.[113] El señor Poiret incluyó en la segunda edición de sus pensamientos *De Deo, anima, et malo*[114] un tratado que se titula *Fundamenta atheismi eversa, sive specimen absurditatis atheismi Spinoziani*. Vimos aparecer en 1690 un libro póstumo

111. Nótese que sólo hablo de quienes han refutado las *Obras póstumas* de Spinoza.

112. Exhortado a ello y ayudado por el difunto señor Paets (de quien se habla en la cita de la nota 12 del artículo «Sainctes») a quien lo dedicó.

113. Véanse las *Nouvelles de la République des Lettres*, octubre de 1684, p. 862.

114. Amsterdam, 1685. Véanse las mismas *Nouvelles*, abril de 1685, p. 450.

del señor Wittichius, titulado *Anti-Spinoza, sive examen ethices Benedicti de Spinoza, et Commentarius de Deo et eius attributis*. Agregad a todo esto un escrito en flamenco citado por el señor Saldenus.[115]

Añadid además: 1) un libro en flamenco publicado por el mismo Francisco Cuper de quien he hablado al comienzo de la observación M. Este libro en flamenco no es otra cosa que la traducción de lo dicho por Henry Morus en latín contra Spinoza en algunos pasajes de sus obras, que pareció muy sólido a Francisco Cuper, pese a que su *Arcana atheismi revelata* hubiera sido tratado con el mayor de los desprecios por Henry Morus.[116] 2) El libro que publicó dom François Lami, benedictino, en París el año 1696. Lleva por título *Le nouvel athéisme renversé, ou Refutation du systeme de Spinosa, tirée pour la plupart de la connoissance de la nature de l'homme*. Encontraréis un extracto en el *Journal des Savans* del 28 de enero de 1697,[117] y veréis un justo elogio en la página 101 de la segunda parte de los *Chevraeana* en la edición de Holanda. 3) La obra que publicó el señor Jaquelot en La Haya en 1697.[118] Se titula *Dissertations sur l'existence de Dieu, où l'on démontre cette vérité par l'Histoire Universelle de la première Antiquité du Monde, par la réfutation du Système d'Epicure et de Spinoza*, etc. Encontraréis un buen extracto en la *Histoire des Ouvrages des Savans*.[119] 4) La obra que el señor Jens publicó en Dort en 1698. He aquí el título: *Examen philosophicum sextae definitionis partis I Eth. Benedicti de Spinoza, sive prodromus animadversionum super unico veterum et recentiorum atheorum argumento, nempe una substantia; ubi infirmitas et vanitas argumentorum pro ea evincetur. Accedent quaedam necdum proposita argumenta pro vera existentia Dei*. Es una obra de 66 páginas *in*-4°.

115. Más arriba, cita de la nota 78. El autor se llamaba Blyemberg; era un mercader de Dordrecht, muerto en 1696.

116. *Opera philosophica*, vol. 1, p. 600.

117. En la p. 72 de la edición de Holanda.

118. Ha sido ministro de la iglesia de Vassi en Champaña, y actualmente lo es en La Haya.

119. Septiembre de 1696, art. 111.

El autor es médico en Dort, y padre del señor Jens, rector del colegio de la misma ciudad, un sabio humanista y buen crítico, como puede verse en sus *Lectiones Lucianeae*, impresas en La Haya *in-8°* en 1699. No hay que olvidar el libro en flamenco que el señor Van Til publicó en 1696, cuyo extracto se encuentra en las *Actas Eruditorum Lipsiensium*.[120] Hablo más abajo de otro escrito en flamenco que acaba de aparecer.[121]

En todas estas obras hallaréis la demolición de los principios de Spinoza; hallaréis que Spinoza avanza proposiciones falsas desde el comienzo de su obra –y que por consiguiente cuanto concluye de ellas a continuación no puede tener fuerza alguna–. Se le puede permitir correr tanto como se quiera: ¿qué puede hacer, por mucho que corra, si se extravía desde los primeros pasos? Notad que sus mayores admiradores reconocen que si hubiera enseñado los dogmas de que le acusan, sería digno de execración; pretenden, sin embargo, que no le han entendido.

Así pues, si la intención u opinión del mencionado filósofo era confundir de este modo tan horrible la naturaleza con Dios, considero que ha sido atacado y condenado con justicia por sus adversarios y, más aún, que su memoria ha de ser execrada para siempre. Sin embargo, puesto que sólo Dios, profundo escudriñador de los corazones, puede juzgar sobre la intención de alguien, no nos resta otra cosa que juzgar sobre la opinión contenida en los escritos que este célebre hombre dio a la luz. Y, aunque entre sus adversarios los haya también muy perspicaces, pienso con todo que no han alcanzado a comprender en absoluto el verdadero sentido de sus escritos, puesto que en ellos nada encuentro sino una revelación muy clara de que este hombre en manera alguna quiere confundir Dios y naturaleza. Por lo menos, así pienso yo de sus escritos: si otros los entienden mejor, que lo que he dicho quede como no dicho. No quiero tomar a mi cargo la protección de ese hombre; sólo pido

120. En pp. 295 s. de la ed. de 1696.
121. En la observación BB.

que sea lícito también para mí lo que es lícito para otros, de modo que pueda expresar cuál es, a mi entender, el sentido genuino de tales escritos.[122]

Estas palabras, sacadas de un libro de sus partidarios impreso en Utrecht en 1684,[123] dan a entender claramente que los adversarios de Spinoza lo han confundido y deformado a tal punto que el único medio de réplica que resta es el empleado por los jansenistas contra los jesuitas, esto es, decir que su opinión no es la que se les atribuye. Su apologista no va más allá. Así pues, para que quede claro que nadie puede discutir a sus adversarios el honor del triunfo, basta con considerar que realmente ha enseñado lo que se le imputa, o que se ha contradicho miserablemente y no ha sabido lo que quería. Se le acusa de haber dicho que todos los seres particulares son modificaciones de Dios. Ésa es manifiestamente su doctrina, puesto que su proposición XIV dice así: «Praeter Deum nulla clari neque concipi potest substantia» ['No puede darse ni concebirse substancia alguna excepto Dios'], y en la XV asegura: «Quicquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest» ['Todo cuanto es, es en Dios, y sin Dios nada puede ser ni concebirse'], lo cual prueba mediante el argumento de que todo es o modo o substancia, y los modos no pueden ni existir ni ser concebidos sin la substancia. Cuando un apologista, pues, dice que, de ser cierto que Spinoza hubiera enseñado que todos los seres particulares son modos de la substancia divina, la victoria de sus adversarios sería completa y no cabría contestarla, y que él sólo les contesta el hecho de que no cree que la doctrina que han refutado muy bien esté en su libro; cuando, digo, un apologista habla de esta ma-

122. Autor anónimo, *Speciminis artis ratiocinandi naturalis et artificialis*, p. 113. Nótese que, tras la primera edición de este *Diccionario*, he visto este *Specimen artis ratiocinandi*, etc. con el nombre y la efigie del autor. Se trata del señor Kuffelaer. Se atribuye el libro a Spinoza, incluso en la *Historia ecclesiastica* de Micraelius, p. 2260, ed. de 1699, lo cual implicaba creer falsamente que en 1634 vivía aún.

123. Han puesto en el título *Hamburgi*, como en el *Tractatus theologico-politicus*.

nera, qué le falta sino una aceptación formal de la derrota de su héroe; pues el dogma en cuestión evidentemente se encuentra en la moral de Spinoza.[124]

Me es preciso ofrecer aquí un ejemplo de la falsedad de sus primeras proposiciones; servirá para mostrar cuán fácil era derribar su sistema. Su proposición V contiene estas palabras: «In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae eiusdem naturae seu attributi» ['En el orden natural no puede darse dos o más substancias de la misma naturaleza, o sea, con el mismo atributo']. Éste es su Aquiles, la base más firme de su edificio; pero al mismo tiempo se trata de un sofisma tan humilde que ni un escolar se dejaría coger en él tras haber estudiado las llamadas *parva logicalia* o cinco voces de Porfirio. Quienes regentan la filosofía de la escuela enseñan ante todo a sus oyentes qué es género, especie, individuo. No se precisa más que esta lección para frenar de un solo golpe la máquina de Spinoza. No se precisa más que un pequeño *distinguo* concebido en estos términos: «Concedo que no puedan darse más substancias de la misma naturaleza o atributo en cuanto al número; niego que no puedan darse más substancias de la misma naturaleza o atributo en cuanto a la especie». ¿Qué puede decir Spinoza contra esta distinción? ¿No ha de admitirla con respecto a las modalidades? ¿No es el hombre, según él, una especie de modificación, y no es Sócrates un individuo de esta especie? ¿Aceptaría él que se sostuviera que Benito Spinoza y el judío que le dio una cuchillada no eran dos modalidades sino una sola? Podría hacerse así invenciblemente si su prueba de la unidad de la substancia fuera buena; pero, puesto que prueba demasiado, ya que prueba que en el universo sólo puede haber una modificación, él mismo ha de ser de los primeros en rechazarla. Ha de saber, pues, que la palabra *idem* significa dos cosas: *identidad* o similitud. Fulano, decimos, nació el mismo día que su padre y murió el mismo día que su madre. En relación a un hombre que hubiera nacido el 1 de marzo de 1610 y muerto el 10 de febrero

124. El apologista que he citado, a saber, el señor Kuffelaer, sostiene a voz en grito, en la p. 14, que no puede haber sino una substancia en el universo.

de 1655, y cuyo padre hubiera nacido el 1 de marzo de 1610, y su madre hubiera muerto el 10 de febrero de 1655, la proposición sería verdadera según los dos sentidos de la palabra *mismo*. La tomaríamos por *semejante* en la primera parte de esta proposición, pero no en la segunda. Pitágoras y Aristóteles, según el sistema de Spinoza,[125] eran dos modalidades semejantes. Cada una de ellas poseía la entera naturaleza de modalidad y, sin embargo, la una difería de la otra. Digamos otro tanto de dos substancias: cada una de ellas posee toda la naturaleza y todos los atributos de la substancia, y, sin embargo, no son una substancia sino dos. Refiramos lo que dijo un español contra quienes, valiéndose de un sofisma muy semejante al de nuestro Spinoza, se habían figurado que la materia primera no era distinta de Dios.

¿Quién no se queda atónito al enterarse de que en aquel tiempo había algunos a tal punto extravagantes y ciegos en medio de una luz clarísima, que afirmaban constantemente y defendían con toda pugnacidad que Dios era la materia prima? Pero ¿en qué razón basaban una opinión tan necia e impía? Si la materia prima y Dios, decían, no son lo mismo, entonces difieren entre sí; pero las cosas que difieren, es necesario que difieran en algo, por lo cual es preciso que estén compuestas de aquello en lo que convienen y de aquello en lo que difieren; pues bien, como ni en Dios ni en la materia prima hay composición alguna, tampoco puede haber ninguna diferencia entre ellos; por lo cual son necesariamente una e idéntica cosa. Ved cómo un argumento fútil los lleva a un error muy grave o más bien a la demencia, por no entender la separación que se da entre «diferente» y «diverso», lo cual enseña también Aristóteles en el libro X de la *Metafísica*, texto 12. Difieren, en efecto, entre sí las cosas que convienen en algo y que se distinguen en algo, como el hombre y el león convienen en el género, ya que en ambos casos es el animal, y se dis-

125. Notad, de paso, que por el principio «Quae sunt idem uni tertio, sunt idem inter se» ['Las cosas que son iguales a una tercera, son iguales entre sí'], Spinoza no puede negar que Pitágoras y Aristóteles fueran un mismo hombre: «erant enim idem uni tertio, nempe substantiae Dei» ['en efecto eran iguales a una tercera cosa, ciertamente a la substancia divina'].

tinguen por las diferencias propias, pues uno participa de la razón, pero el otro está privado de ella. En cambio, son diversas aquellas cosas que se distinguen entre sí porque son simplicísimas.[126]

Pocas ideas hay en nuestro espíritu más claras que las de la *identidad*. La oscurecemos, estoy de acuerdo, y la aplicamos muy mal al lenguaje ordinario: los pueblos, los ríos, etc., pasan por ser los mismos pueblos y los mismos ríos durante muchos siglos; el cuerpo de un hombre pasa por ser el mismo cuerpo durante sesenta años o más. Pero estas expresiones populares y abusivas no nos privan de la regla segura de la *identidad*; no borran de nuestra alma esta idea: «Una cosa de la cual se puede negar o afirmar lo que no puede ser negado o afirmado de otra cosa es distinta de esta otra. Cuando todos los atributos de tiempo, de lugar, etc., que convienen a una cosa, convienen también a otra, no son más que un solo ser». Pero, pese a la claridad de tales ideas, sería imposible decir cuántos grandes filósofos se han equivocado en esto y han reducido a la unidad todas las almas e inteligencias,[127] aun reconociendo que unas estaban unidas a cuerpos a los que las otras no estaban unidas. Esta doctrina era tan común en Italia en el siglo XVI, que el papa León X se creyó obligado a condenarla y a someter a graves penas a quienes la enseñaran.[128] He aquí las palabras de su bula, fechada el día 19 de diciembre de 1513:

Como en nuestros días el sembrador de cizaña se ha atrevido a sembrar no pocos errores perniciosísimos en el campo del Señor, particularmente en torno a la naturaleza del alma racional, que por lo visto sería mortal o única en todos los hombres, y como no pocos de los que filosofan a la ligera aseveran que esto es cier-

126. Benedictus Pererius, *De communibus principiis*, V, XII, 309.
127. Véase el artículo «Cesalpino», observación C, y compárese lo que se dice sobre los escotistas en el artículo «Abelardo», observación C.
128. «Hemos decretado que hay que evitar y castigar a todos los que se han adherido de este modo a errores culpables como a sembradores de herejías condenadísimas y como a destructores de la fe católica en todo al modo de detestables y abominables herejes e infieles.»

to al menos según la filosofía, contra tal cosa, con la aprobación del sagrado concilio, condenamos y reprobamos a todos los que afirmen que el alma intelectiva es mortal o única en todos los hombres, o a los que atribuyan dudas a esto, por cuanto aquélla es inmortal e individualmente multiplicable, y ha sido multiplicada y ha de serlo, en proporción a la multitud de cuerpos en que está infusa.

Esto entrañaba cortar una gruesa rama del spinozismo. Observemos que algunos filósofos oscurecen extrañamente la idea de *identidad* al sostener que las partes del continuo no son distintas antes de la separación actual.[129] No cabe decir cosa más absurda.

Q. *No hay ningún filósofo que tenga menos derecho a negar la aparición de los espíritus.*

Lo he dicho en otro sitio.[130] Si uno supone que un espíritu soberanamente perfecto ha hecho surgir las criaturas del seno de la nada, no determinado por su naturaleza, sino por una elección libre de su capricho, puede negar que haya ángeles.[131] Si preguntáis por qué ese creador no ha producido otros es-píritus que el alma humana, os responderán que así se le ha antojado –«stat pro ratione voluntas» ['la voluntad hace las veces de razón']–. Nada razonable podréis oponer a esta respuesta, a menos que probéis el hecho, esto es, que hay ángeles. Pero cuando uno supone que el creador no ha actuado libremente, sino que ha agotado sin elección ni regla toda la extensión de su poder, y que, por otra parte, el pensamiento es uno de sus atributos, se cae en el ridículo sosteniendo que no existen los demonios. Es necesario creer que el pensamiento del creador se ha modificado no sólo en el cuerpo de los hombres, sino también por todo el universo, y que, aparte de los animales que conocemos, hay una infinidad de ellos que no conoce-

129. El caballero Digby, si no me equivoco, afirma esto.

130. En el artículo «Ruggeri», observación D, en el tercer párrafo.

131. Por descontado que poniendo aparte la autoridad de la Escritura, y declarando no razonar sino filosóficamente.

mos, que nos sobrepasan en luces y malicia, tanto como nosotros sobrepasamos a ese respecto a perros y bueyes. La cosa menos razonable del mundo sería, en efecto, llegar a imaginarse que el espíritu del hombre es la modificación más perfecta que ha podido producir un ser infinito actuando según toda la extensión de sus fuerzas. No concebimos que haya ningún vínculo natural entre entendimiento y cerebro; por esa razón, debemos creer que una criatura sin cerebro es tan capaz de pensar como una criatura organizada como nosotros lo estamos. Entonces, ¿qué ha podido llevar a Spinoza a negar cuanto se dice acerca de los espíritus?[132] ¿Por qué ha creído que no hay nada en el mundo capaz de excitar en nuestra máquina la visión de un espectro, de hacer ruido en una habitación, de causar todos los fenómenos mágicos que mencionan los libros? ¿Acaso ha pensado que para producir todos esos efectos habría que disponer de un cuerpo tan macizo como el del hombre, y que en tal caso los demonios no podrían subsistir en el aire, ni entrar en nuestras casas, ni esconderse de nuestros ojos? Pero pensar esto sería ridículo: la masa de carne de la que estamos compuestos es menos una ayuda que un obstáculo para el espíritu y para la fuerza. Me refiero a la fuerza mediata o facultad de aplicar los instrumentos más apropiados para la producción de grandes efectos. De esta facultad nacen las acciones más sorprendentes del hombre. Miles de ejemplos nos lo muestran. Un ingeniero pequeño como un enano, delgado y pálido, hace más cosas que dos mil salvajes más fuertes que Milón. Una máquina animada, diez mil veces más pequeña que una hormiga, podría ser más capaz de producir grandes efectos que un elefante: podría descubrir las partes insensibles de los animales y plantas, penetrar en la sede de los primeros resortes de nuestro cerebro y abrir en él válvulas cuyo efecto sería que veríamos fantasmas y oiríamos ruidos, etc.[133] Si los médicos conocieran

132. Véanse sus *Cartas*, LVI, LVIII, LX.

133. Nótese, de paso, que nada se entiende peor que la discusión de si los ángeles que se aparecen se forman un cuerpo humano o toman algún cadáver. No necesitan nada de esto; les basta con mover los nervios ópticos y acústicos como los mueven la luz reflejada por un cuerpo humano y el aire que sale de la boca de un hombre que habla.

las primeras fibras y combinaciones de partes de los vegetales, minerales y animales, conocerían asimismo los instrumentos con que perturbarlos, y podrían aplicar esos instrumentos, según fuera necesario, para producir nuevos arreglos que convirtieran buenos alimentos en veneno y venenos en buenos alimentos. Tales médicos serían incomparablemente más hábiles que Hipócrates. Y si fueran bastante pequeños para entrar en el cerebro y las vísceras, curarían a quien quisieran y provocarían también, cuando quisieran, las más extrañas enfermedades que puedan verse. Todo se reduce a una cuestión: «¿Es posible que una modificación invisible tenga más luces y más maldad que el hombre?». Si Spinoza opta por la negativa, está ignorando las consecuencias de su hipótesis y se conduce temerariamente y sin principios. Cabría hacer aquí una larga disertación donde se previnieran todos sus subterfugios y objeciones. Compárese con esto cuanto se ha observado en los artículos sobre Lucrecio[134] y sobre Hobbes.[135]

R. *La polémica de los spinozistas en torno a los milagros no es más que un juego de palabras.*

La opinión común de los teólogos ortodoxos es que Dios produce los milagros inmediatamente, ya sirviéndose de la acción de las criaturas, ya sin servirse de ella. Ambos medios son un testimonio incontestable de que está por encima de la naturaleza; pues, si produce algo sin emplear otras causas, puede prescindir de la naturaleza; y nunca las emplea en un milagro sino tras haberlas desviado de su curso, de suerte que muestra que dependen de su voluntad, que suspende su fuerza cuando le place o que la aplica de una manera diferente a su determinación ordinaria. Los cartesianos, que hacen de Él causa próxima e inmediata de todos los efectos de la naturaleza, suponen que cuando hace milagros no observa las leyes generales que ha establecido: hace una excepción y aplica los cuerpos de modo completamente distinto a como lo hubiera hecho de ha-

134. El filósofo, observación F.
135. Observación N.

ber seguido las leyes generales. Dicen, sobre esto, que si hubiera leyes generales por las cuales Dios se hubiera comprometido a mover los cuerpos según los deseos de los ángeles, y un ángel hubiera deseado que las aguas del mar Rojo se separaran, el paso de los israelitas no sería un milagro propiamente dicho. Esta consecuencia, que emana necesariamente de su principio, impide que su definición de milagro tenga todas las ventajas que son de desear. Más les valdría decir que todos los efectos contrarios a las leyes generales que nos son conocidas, son milagros; por este medio, las plagas de Egipto y otras semejantes acciones extraordinarias relatadas en la Escritura serán milagros hablando en propiedad. Ahora bien, para mostrar la mala fe y las ilusiones de los spinozistas sobre esta materia, basta con decir que cuando rechazan la posibilidad de los milagros, aducen como razón que Dios y la naturaleza son el mismo ser, de suerte que si Dios hiciera algo contra las leyes de la naturaleza, se trataría de algo contra sí mismo, lo cual es imposible. Hablad claramente y sin equívocos; decid que, no habiendo sido hechas las leyes de la naturaleza por un legislador libre y conocedor de lo que hacía, y siendo, por el contrario, la acción de una causa ciega y necesaria, nada puede ocurrir que sea contrario a estas leyes. Estaréis alegando contra los milagros, entonces, vuestra propia tesis: habrá una petición de principio; pero al menos hablaréis sin rodeos. Vamos a sacarlos de estas generalidades; vamos a preguntarles qué piensan de los milagros relatados en la Escritura. Negarán absolutamente cuanto no puedan atribuir a alguna jugada hábil. Vamos a pasarles la frente de bronce que hay que tener para tildar de falsos hechos de esta naturaleza; vamos a atacarlos por sus principios. ¿No decís que la potencia de la naturaleza es infinita?: ¿lo sería si no hubiera nada en el universo capaz de devolver la vida a un hombre muerto?, ¿lo sería si no hubiera más que un solo medio para formar a los hombres, el de la generación ordinaria? ¿No decís que el conocimiento de la naturaleza es infinito? Negáis este entendimiento divino, donde, a nuestro juicio, se concentra el conocimiento de todos los seres posibles, pero dispersando el conocimiento no negáis su infinitud. Debéis, pues, decir que la naturaleza conoce todas las cosas más o menos

como nosotros decimos que el hombre entiende todas las lenguas: un solo hombre no las entiende todas, pero unos entienden éstas y otros aquéllas. ¿Podéis negar que el universo contenga algo que conozca la construcción de nuestro cuerpo? Si lo hicierais, caeríais en contradicción; dejaríais de admitir que el conocimiento de Dios está repartido de una infinidad de maneras: el artificio de la construcción de nuestros órganos no le sería conocido. Reconoced, pues, si es que queréis razonar consecuentemente, que hay alguna modificación que lo conoce; admitid que la naturaleza es muy capaz de resucitar a un muerto, y que vuestro maestro confundía sus ideas e ignoraba cuanto se sigue de su principio al decir que, de haberse podido persuadir de la resurrección de Lázaro, habría roto en pedazos todo su sistema y habría abrazado sin repugnancia la fe común de los cristianos.[136]

Es suficiente con esto para probar a esas personas que desmienten sus hipótesis cuando niegan la posibilidad de los milagros, quiero decir –para deshacer cualquier equívoco–, la posibilidad de los acontecimientos narrados en la Escritura.

s. *Tomó precauciones para evitar que, si llegaba el caso, quedara al descubierto su inconstancia.*

Me refiero a que dio órdenes estrictas para que si la cercanía de la muerte o los efectos de la enfermedad le llevaban a hablar contra su sistema, nadie sospechoso fuera testigo de ello. Éste es el hecho, o al menos es lo que se dice en cierta obra impresa:[137] los ateos acaso «no desean la alabanza sino débilmente. Pero ¿qué más cabe hacer sino lo que hizo Spinoza poco antes de morir? Se trata de algo reciente,[138] y me he enterado por un gran hombre que lo sabe de buena tinta. Era el mayor ateo que jamás haya existido, y se había infatuado a

136. Me han asegurado que decía esto a sus amigos.

137. *Pensées diverses sur les comètes*, núm. 181, pp. 565-566. Véase la *Histoire des Ouvrages des Savans*, marzo de 1689, p. 82. [El autor de los *Pensées...* es el propio Bayle.]

138. Los *Pensées sur les comètes* se imprimieron en 1683.

tal punto de ciertos principios de filosofía que, para meditarlos mejor, casi se retiró, renunciando a cuanto llaman placeres y vanidades del mundo, y no ocupándose de nada más que de esas abstrusas meditaciones. Al sentir que su final se acercaba, llamó a su hospedera y le rogó impedir que ningún ministro acudiera a verlo en ese estado. Su razón era, según ha trascendido por sus amigos, que deseaba morir sin disputas, y que temía caer en una debilidad mental que le hiciera decir algo de lo que pudiera sacarse provecho en contra de sus principios. Es decir, temía que se propagara por el mundo que, a la vista de la muerte, su conciencia se había despertado y le había llevado a desmentir su bravura y a renunciar a sus sentimientos. ¿Puede verse una vanidad más ridícula y más exagerada que ésa, y una pasión más loca por la falsa idea de la constancia?».

Un prefacio citado más arriba,[139] que contiene algunas circunstancias de la muerte de este ateo, no habla del asunto. Me entero por él de que dijo a su hospedero que marchara a la iglesia: «Cuando el sermón haya acabado, volveréis, Dios mediante, a hablar conmigo».[140] Pero murió tranquilamente antes del regreso de su hospedero, y sólo lo vio morir un médico de Amsterdam.[141] Se admite, por lo demás, su extremo deseo de inmortalizar su nombre, y que hubiera sacrificado muy gustosamente la vida presente por esta gloria, aun al precio de ser hecho pedazos por un pueblo amotinado.

No codiciaba el dinero en absoluto; de lo contrario no hubiera rechazado los honorarios de profesor que a veces le ofrecieron. Era un hombre más bien ávido de gloria y demasiado ambicioso que tuvo el deseo engreído de ser cruelmente destrozado como su amigo De Witt, a fin de que con una vida breve el curso de su gloria fuera eterno.[142]

139. En la observación H.

140. «Ad audiendum oratorem sacrum horis promeridianis tendentem, finita, inquit, concione, Deo volente, ad sermones redibis», Sebastian Kortholt, prefacio del libro *De tribus impostoribus*, p. 6.

141. *Ibidem.*

142. *Ibidem.*

T. *De haber razonado consecuentemente, no habría tildado de quimérico el miedo a los infiernos.*

Por mucho que uno crea que este universo no es obra de Dios y no está dirigido por una naturaleza simple, espiritual y distinta de todos los cuerpos, hay que admitir, por lo menos, que existen ciertas cosas que están dotadas de inteligencia y voluntades, y que son celosas de su poder, que ejercen autoridad sobre las demás, que les mandan esto o aquello, que las castigan, que las maltratan, que se vengan severamente. ¿No está la Tierra llena de esta clase de cosas? ¿No lo sabe todo el mundo por experiencia? Imaginarse que todos los seres de esta naturaleza se hayan encontrado precisamente sobre la Tierra, apenas un punto en comparación con el mundo, es a buen seguro una idea nada razonable. ¿Han de estar en la Tierra, antes que en cualquier otra parte, la razón, el ingenio, la ambición, el odio, la crueldad? ¿Por qué? ¿Puede aducirse alguna causa, buena o mala? No lo creo. Nuestros ojos nos inclinan a la persuasión de que esos espacios inmensos que llamamos el cielo, donde se producen movimientos tan rápidos y activos, son tan capaces como la Tierra de formar hombres, y tan dignos como la Tierra de estar repartidos en varios dominios. No sabemos qué pasa, pero la simple consulta a la razón induce a creer que es muy probable, o al menos posible, que haya seres pensantes que extiendan su imperio, así como su luz, sobre nuestro mundo. El hecho de no verlos no prueba que les seamos desconocidos o indiferentes: acaso formamos una porción de su señorío, y ellos hacen leyes, nos las revelan mediante las luces de la conciencia y se enfadan violentamente contra quienes las transgreden. Que esto sea posible es suficiente para arrojar en la inquietud a los ateos; y sólo hay un buen remedio para librarse de todo temor: creer que el alma es mortal. Sería ésta una escapatoria de la cólera de tales espíritus, pero, de lo contrario, pueden ser más temibles que el mismo Dios. Me explico. Hay personas que creen en un Dios, un paraíso y un infierno, pero se hacen ilusiones figurándose que la bondad infinita del ser sumamente perfecto no le permite atormentar eternamente a su propia obra. Es el padre de todos los hombres, dicen, y por

tanto castiga paternalmente a quienes le desobedecen, y tras haberles hecho sentir su falta, les restablece con su gracia cerca de Él. Así razonaba Orígenes. Otros suponen que Dios desproveerá de existencia a las criaturas rebeldes, y que con un «quem das finem rex magne laborum» ['¿qué fin vas a poner, gran rey, a sus trabajos?'],[143] se le apaciguará y enternecerá. Llevan tan lejos sus ilusiones que se imaginan que las penas eternas de que se habla en la Escritura sólo son conminatorias. Si tales personas ignoraran que hay un Dios, y razonando sobre lo que pasa en nuestro mundo se persuadieran de que en otras partes hay seres que se interesan por el género humano, no podrían, al morir, liberarse de inquietudes, salvo que creyeran en la mortalidad del alma. Si la creyeran inmortal, en efecto, podrían tener miedo de caer bajo el poder de algún amo feroz que se hubiera irritado contra ellos a causa de sus acciones; en vano esperarían librarse con unos cuantos años de tormento. Una naturaleza limitada puede carecer de cualquier clase de perfección moral; puede muy bien parecerse a nuestros Falaris y Nerones, gentes que, de poseer autoridad eterna, serían capaces de abandonar eternamente a sus enemigos en un calabozo. ¿Confiaremos en que los seres maléficos no duren siempre?; pero ¿cuántos ateos pretenden que el sol jamás ha tenido comienzo y no tendrá fin? A esto me refería cuando he dicho que hay seres que podrían parecer más temibles que el propio Dios. Uno puede preciarse dirigiendo la vista hacia un Dios infinitamente bueno y perfecto, y temerlo todo de una naturaleza imperfecta; no se sabe si su cólera no durará siempre. Nadie ignora la elección del profeta David.[144]

Para aplicar todo esto a un spinozista, recordemos que se ve obligado por su principio a reconocer la inmortalidad del alma, pues es contemplada como la modalidad de un ser esencialmente pensante. Recordemos que no puede negar que haya modalidades que se enfadan con las otras, que las ponen en

143. Virgilio, *Eneida*, I, 245 [trad. cit.].

144. Teniendo que escoger entre ser vencido por sus enemigos o ser afligido por alguna plaga enviada por Dios, respondió al profeta Gad: «Te pido que caigamos en las manos del Eterno, pues su compasión es abundante, y que no caiga entre las manos de los hombres», 2 Samuel 24:14.

apuros y las torturan, que hacen durar sus tormento tanto como pueden, que las envían a galeras para toda la vida y que prolongarían este suplicio eternamente si la muerte no pusiera orden por una u otra parte. Tiberio, Calígula, cien personajes más, son ejemplos de este tipo de modalidades. Recordemos que un spinozista se pone en ridículo si no admite que todo el universo está lleno de modalidades ambiciosas, irritadas, celosas, crueles; pues, dado que la Tierra está llena de ellas, no hay razón alguna para imaginarse que el aire y los cielos no lo estén. Recordemos, finalmente, que la esencia de las modalidades humanas no consiste en llevar grandes pedazos de carne. Sócrates era Sócrates el día de su concepción o poco después;[145] todo cuanto tenía en ese momento puede subsistir por entero tras que una enfermedad mortal haya hecho cesar la circulación de la sangre y el movimiento del corazón en la materia en la que había crecido. Por tanto, consideramos sólo lo esencial de su persona, tras su muerte es la misma modalidad que era durante su vida: con la muerte, pues, no escapa a la justicia o al capricho de sus perseguidores invisibles. Pueden seguirlo dondequiera que vaya y maltratarlo bajo cualquier forma visible que pueda adquirir.

Podríamos valernos de estas consideraciones para conducir a la práctica de la virtud aun a quienes se encenaguen en las impiedades de semejantes escuelas; pues la razón quiere que pasen temor principalmente por haber violado las leyes reveladas a su conciencia. Lo más verosímil sería que estos seres invisibles se interesaran en el castigo de tales faltas.

U. *Sus amigos sostienen que no deseó, por modestia, dar su nombre a escuela alguna.*

Refiramos los términos del prefacio de sus *Opera posthuma* sin suprimir nada.

145. Spinoza, fabricante de microscopios, había de creer que el hombre está organizado y animado en el semen, y que por tanto Sócrates era Sócrates antes de que su madre lo hubiera concebido.

Si el nombre del autor, en la portada y en otras partes del libro, se indica sólo por las iniciales, no es por otra causa sino porque poco antes de su muerte pidió expresamente que en su *Ética*, cuya impresión encargaba, no figurara su nombre. La única razón para prohibir esto es, parece, que no quiso *que ninguna escuela llevara su nombre*. Dice en efecto en el apéndice de la cuarta parte de la *Ética*, capítulo XXV, que, «quienes anhelen ayudar a los demás aconsejándoles o de hecho para disfrutar juntos del bien supremo, no se esforzarán en manera alguna para que una escuela lleve su nombre», pero además en la tercera parte de la *Ética*, que versa sobre los afectos, en la definición XLIV, donde explica qué es la ambición, acusa claramente de ávidos de gloria a quienes hacen tal cosa.

X. *Más temible habría sido de haber empleado todas sus fuerzas en esclarecer una hipótesis que está muy bien en boga entre los chinos.*

Un padre de la Iglesia hizo una confesión que tal vez no se le perdonaría hoy a un filósofo: que los mismos que niegan la divinidad o la providencia alegan tantas probabilidades a favor de su causa como contra sus adversarios.

No son pocos quienes niegan a los dioses. Algunos dicen que dudan de si existen en algún sitio. Otros, que sin duda existen, pero que no se ocupan de los asuntos humanos. Otros afirman que se interesan en los asuntos de los mortales y que administran los intereses terrenales. Dado que las cosas, en efecto, son así, y no cabe la posibilidad de que no sea una de estas posiciones la verdadera, todos pugnan con sus argumentos, y a ninguno de ellos le falta cierta probabilidad, ya cuando sostienen sus posiciones, ya cuando contradicen las otras opiniones.[146]

De tener razón, sería quizá sobre todo con respecto a quienes suponen un gran número de almas en el universo, distintas unas de otras, cada una de ellas existiendo por sí misma y ac-

146. Arnobio, *Adversus gentes*, II, 82.

tuando por un principio interior y esencial. Unas tienen más potencia que otras, etc. En esto consiste el ateísmo que está tan extendido entre los chinos. Así nos imaginamos que han ido poco a poco oscureciendo las ideas verdaderas:[147]

Dios, ese ser tan puro y tan perfecto, se ha convertido a lo sumo en el alma material del mundo entero o de su parte más bella, que es el cielo. Su providencia y su potencia ya sólo son limitadas, aunque, pese a todo, mucho más extensas que la fuerza y la prudencia de los hombres [...] La doctrina de los chinos desde siempre ha atribuido espíritus a las cuatro partes del mundo, a astros, montañas, ríos, plantas, villas, a sepulturas, casas y hogares, en una palabra, a todas las cosas. Y no todos los espíritus les parecen buenos; reconocen que hay algunos malos, causa inmediata de los males y desastres a que está sujeta la vida humana.[148] Del mismo modo, pues, que el alma del hombre era, a su parecer, la fuente de todas las acciones vitales del hombre, daban también un alma al sol, que sería la fuente de sus cualidades y movimientos. Y con este principio, con las almas esparcidas por doquier como causantes en todos los cuerpos de las acciones que parecen naturales a dichos cuerpos, no hacía falta más para explicar, según tal opinión, la entera economía de la naturaleza, y para suplir la omnipotencia y providencia infinita, que no admitían en ningún espíritu, ni siquiera en el del cielo. En realidad, así como parece que el hombre, que se sirve de las cosas naturales para su alimentación o conveniencia, tiene cierto poder sobre ellas, esta antigua doctrina de los chinos, dando proporcionalmente un poder semejante a todas las almas, suponía que la del cielo podía actuar sobre la naturaleza con una prudencia y una fuerza incomparablemente mayores que las humanas. Pero, al mismo tiempo, reconocía en el alma de cada cosa una fuerza interior, independiente por su naturaleza del poder del cielo y que actuaba a veces contra sus designios. El cielo gobernaba la naturaleza

147. La Loubère, *Relation de Siam*, vol. I, cap. XXIII, núm. 2, pp. 503-504. Véase cita de la nota 55 del artículo «Maldonado» y el artículo «Sommonacodom», observación A.
148. *Ibidem*, núm. 3, pp. 505-506.

como un poderoso rey; las restantes almas le debían obediencia y él las forzaba casi siempre, pero a veces algunas se libraban de obedecerle.

Reconozco lo absurdo que es suponer una multitud de seres eternos, independientes y desiguales en fuerza entre sí, pero tal suposición no ha dejado de parecer verdadera a Demócrito, Epicuro y varios grandes filósofos más, que admitían una cantidad infinita de pequeños cuerpos de diferente figura e increados, que se movían por sí mismos, etc. Esta doctrina es aún muy frecuente en Oriente.[149] Quienes afirman la eternidad de la materia aceptan algo tan poco razonable como sería aceptar la eternidad de un número infinito de átomos, pues si puede haber dos seres coeternos e independientes en cuanto a su existencia, puede haber cien mil millones y hasta el infinito. Están incluso obligados a decir que actualmente hay una infinidad de ellos; la materia, en efecto, por muy pequeña que sea, contiene partes distintas. Y observad bien que toda la Antigüedad ignoró la creación de la materia, pues nunca se apartó del axioma «ex nihilo nihil fit». No supo, pues, del absurdo de reconocer una infinidad de substancias coeternas e independientes entre sí en cuanto a la existencia. Al margen de su absurdo, esta hipótesis no se halla sometida a los espantosos inconvenientes que deforman la de Spinoza. Ésta dará razón de muchos fenómenos asignando a cada cosa un principio activo, a unas más fuerte, más pequeño a otras; o si son iguales en fuerza, habría que decir que las que se llevan la victoria son las que han hecho una liga más numerosa. No sé si ha habido algún sociniano que haya dicho o creído que el alma del hombre, no habiendo salido del seno de la nada, existe y actúa por sí misma. Su libertad de indiferencia surgiría manifiestamente de ahí.

149. Véase el libro anónimo, impreso en 1690 en Amsterdam, y titulado *Philosophia vulgaris refutata*.

Y. *Aprobó, incluso, una confesión de fe que le transmitió uno de sus íntimos amigos.*

Un tal Jarig Jellis, íntimo amigo suyo, sospechoso de algunas heterodoxias, creyó que debía hacer pública, para justificarse, una confesión de fe. Una vez elaborada, la envió a Spinoza y le rogó que le escribiera su impresión. Spinoza le respondió que la había leído con placer y que no había encontrado nada que cambiar: «Domine ac amice clarissime: scripta tua ad me missa cum voluptate perlegi, ac talia inveni ut nihil in illis mutare possim». Esta confesión de fe está en flamenco y se imprimió en 1684.[150]

X. *Cuanto de él se dice en la continuación de los «Menagiana» es tan falso.*

Éste es el cuento:

He oído decir que Spinoza murió de miedo a que lo encerraran en la Bastilla. Había venido a Francia atraído por dos personas de calidad deseosas de verlo. El señor De Pomponne fue advertido, y como es un ministro muy celoso de la religión, no consideró oportuno tolerar a Spinoza en Francia, donde era capaz de causar desórdenes. Para impedírselo, decidió encerrarlo en la Bastilla. Puesto Spinoza sobre aviso, se salvó con un hábito franciscano; pero no garantizo esta última circunstancia. Lo cierto es que muchas personas que lo vieron me han asegurado que era pequeño, cetrino, con algo de negro en la fisonomía, y que llevaba en su rostro una señal de reprobación.[151]

La última parte de esta narración puede tomarse por muy cierta, pues, además de que Spinoza era de origen portugués o español, como su nombre indica suficientemente, he oído decir a personas que lo conocieron lo mismo sobre su tez que

150. En Amsterdam. El título corresponde a *Confesión de fe católica y cristiana, contenida en una carta a N.N. por Jarig Jellis.*
151. *Suite du Ménagiana*, p. 15, ed. de Holanda.

se asevera en este pasaje de los *Menagiana*. Pero, en lo tocante a la primera parte del cuento, es una lamentable falsedad, y por ella puede juzgarse cuántas mentiras se propalan en las asambleas parecidas a la Mercurial del señor Menage, muy frecuentes en París y otras ciudades.

AA. *Señalaremos un error que ha cometido el señor De Vigneul Marville en la misma página.*

«El judío o más bien el ateo de quien habla, sin nombrarlo, el señor Huet en el prefacio de su *Demostración evangélica*, que le ha dado motivo para escribir este docto libro, es el famoso Benito Spinoza, con quien tuvo intensas conversaciones en Amsterdam acerca de la religión.»[152] El judío con el que conversó en Amsterdam el señor Huet es el mismo mencionado en el poema latino de su *Viaje a Suecia*:

> Altera lux spectare dedis mysteria gentis
> Iudaeae, ductor iudaeus et ipse Manasses.
> Ast adducta secans dirus praeputia culter
> dum tenet attentum, et sublati insania ritus,
> ecce abaci, quo inferre pii caelestia Mosis
> scripta solent, summo extremum limbum pede tango
> inscius; insueto cuncti fremuere tumultu:
> diffugio veritus damnosi vulnera cultri.[153]

Se trata, a mi juicio, del Rabino Manasse Ben Israel. El carácter que el señor Huet le presta en el prefacio de la *Demostratio evangelica* jamás pudo convenir a Benito Spinoza, a quien nunca se tuvo en consideración entre los judíos, puesto que se separó de ellos bastante joven y tras varias polémicas que lo habían vuelto odioso.

He escogido un único argumento entre muchos –dice el señor Huet–, que he propuesto en esta obra y que está forjado a partir del

152. Vigneul-Marville, *Mélanges*, vol. II, p. 320, ed. de Holanda.
153. Petrus Daniel Huetius, *Poemata*, pp. 53-54.

resultado de las profecías. Me serví de él en otro tiempo para rechazar la contumacia de cierto judío, hombre muy agudo y sutil. Estando yo en efecto en Amsterdam y queriendo penetrar más a fondo en los ritos y misterios de los judíos, que abundan mucho en ese lugar, fui conducido hasta él, que era considerado entonces el más experto entre ellos y el más docto de toda la escuela judaica.[154]

Veis que habla de un tiempo lejano y del rabino más famoso de Amsterdam; y notad que este pasaje se encuentra al comienzo de un grueso libro *in-folio* que apareció en 1678,[155] cuya composición e impresión duró bastantes años. Creo que el período que el señor Huet designa con las palabras «en otro tiempo» es el año 1652, que fue el de su viaje a Suecia; pero aunque me equivocara en esto, sería, no obstante, muy cierto que habla de Manasse Ben Israel, muerto en 1659, y no de nuestro Spinoza, quien, como he dicho ya, nunca ocupó ningún rango importante en la sinagoga.

BB. *El autor de un pequeño libro en flamenco impreso hace algunos días.*[156]

Se da el nombre simplemente de *N.N. Philalethes.* El título de su obra corresponde a *Demostración de la debilidad del argumento de Spinoza acerca de la substancia única absolutamente infinita.* Sienta como hecho cierto: 1) que el fundamento sobre el que se ha edificado el entero spinozismo es esta proposición: «que sólo existe una única substancia y que es absolutamente infinita»; 2) que de este principio Spinoza ha sacado como consecuencia: «que los seres particulares sólo son modificaciones de tal substancia absolutamente infinita». Le objeta que, tratándose de un principio contestado por todo el mundo, habría habido que probarlo con el cuidado imaginable, y que, sin embargo, no ha alegado prueba alguna. Podría ofrecer algunos extractos de esta publicación, ya que me han mostrado

154. Petrus Daniel Huetius, *Demonstratio evangelica*, p. 3.
155. La primera edición de la *Demostratio evangelica* del señor Huet se puso a la venta en 1678, aunque en el título figura el año 1679.
156. En Bernard Visscher, Amsterdam, 1701.

una traducción francesa manuscrita, pero dado que es una obra muy breve y, según todos los indicios, van a hacerse ediciones en francés o en latín antes de que aparezca mi diccionario, sería un poco inútil que me extendiera más en ello.

CC. *Una aclaración acerca de la objeción que he fundado en la inmutabilidad de Dios.*

Hallaréis esta objeción más arriba en la observación N, párrafo segundo. Es preciso reforzarla, porque algunas personas afirman que basta, para ver su nulidad, con darse cuenta de que el Dios de Spinoza nunca es alcanzado por cambio alguno, en cuanto que substancia infinita, necesaria, etc. Aunque la totalidad del universo cambie a cada momento de aspecto, aunque la Tierra sea reducida a polvo, aunque el sol se oscurezca, aunque el mar se transforme en luz, no se producirá otra cosa que un cambio de modalidades: la substancia única seguirá siendo igualmente infinita, extensa, pensante, y lo mismo cabe decir respecto a todos los atributos substanciales o esenciales. Con esto no aducen nada que no haya sido echado abajo ya antes.[157] Pero, para poner más claramente de manifiesto su ilusión, debo decir aquí que polemizan contra mí como si yo hubiera sostenido que según Spinoza la divinidad se anula y reproduce sucesivamente. No es esto lo que yo objeto cuando digo que la somete a cambio y la despoja de su inmutabilidad. Yo no trastorno como ellos la idea de las cosas y la significación de las palabras. Entiendo por cambiar lo que todo el mundo ha querido que signifique esta palabra desde que razonamos; entiendo, digo, no la *aniquilación* de una cosa, su destrucción total o anulación, sino su paso de un estado a otro, restando idéntico el sujeto de los accidentes que deja de tener y el de los que empieza a adquirir. Los sabios y el pueblo, la mitología y la filosofía, los poetas y los físicos, han estado siempre de acuerdo en esta idea y en esta locución. Tanto las fabulosas metamorfosis cantadas por Ovidio, como las generaciones verdaderas explicadas por los filósofos, supo-

157. Véase el segundo párrafo de la observación N.

nían igualmente la conservación de la substancia, y la retenían inmutablemente como el sujeto sucesivo de la antigua forma y de la nueva. Sólo las desafortunadas disputas de los teólogos del cristianismo han enturbiado estas nociones; aun así, hay que reconocer que hasta los misioneros más ignorantes vuelven al buen camino tan pronto como dejan de ocuparse de la Eucaristía. Preguntadles, en cualquier otro caso, qué quiere decir cambiar una cosa en otra –la conversión, la transelementación, la transubstanciación de una cosa en otra–. Os responderán: quiere decir, por ejemplo, que de la madera se hace fuego, que del pan se hace sangre, que de la sangre se hace carne, e igualmente con el resto. No piensan ya en el lenguaje impropio consagrado a la controversia de su Eucaristía: que el pan se convierte y transubstancia en el cuerpo de nuestro Señor. Esta manera de hablar en absoluto conviene a la doctrina que quiere explicarse con ella; es tanto como decir que el aire de un tonel se transforma, se cambia, se convierte, se transubstancia en el vino que se vierte en el tonel. El aire se va a otra parte; el vino le sucede en el mismo lugar. No hay aquí ni el menor vestigio de metamorfosis de una cosa en otra. Tampoco hay ninguno en el misterio de la Eucaristía explicado al modo romano: el pan se anula en cuanto a la substancia; el cuerpo de nuestro Señor se pone en el lugar del pan y no es el sujeto de inherencia de los accidentes de ese pan conservados sin su substancia. Pero repito: es el único caso en el que los misioneros abusan de las palabras *cambio*, *conversión* o *transelementación* de un ser en otro. En cualquier otro caso suponen, con el resto del género humano: 1) que forma parte de la esencia de las transformaciones que el sujeto de las formas destruidas subsista bajo las nuevas formas; 2) que esta conservación del sujeto en lo que tiene de esencial no impide que sufra un cambio interior en sentido propio, incompatible con las naturalezas inmutables. Que los spinozistas dejen, pues, de imaginarse que les está permitido forjarse un nuevo lenguaje contrario a las nociones de todos los hombres. Si les queda algún resto de buena fe, han de admitir que en su sistema Dios está sujeto a todas las vicisitudes y revoluciones a que está sometida la materia primera de Aristóteles en el sistema

de los peripatéticos. Ahora bien, ¿qué cosa cabe decir más absurda que afirmar que, aceptando la doctrina de Aristóteles, la materia es una substancia que no sufre nunca cambio alguno?

Pero, para poner en verdaderos aprietos a los spinozistas, sólo hay que rogarles que definan qué es el cambio. Tendrán que definirlo de tal manera que o no se distinga de la destrucción total de un sujeto o convenga a esta substancia única que llaman Dios. Si lo definen del primer modo, quedarán aún más en ridículo que los transubstanciadores; si lo definen del segundo modo, me darán la razón.

Añado que la razón que emplean para eludir mis objeciones prueba en exceso, ya que, si fuera buena, les sería preciso mostrar que ni se ha producido ni se producirá jamás ningún cambio en el universo y que todo cambio es imposible, desde el más pequeño hasta el más grande. Probemos esta consecuencia: la razón por la que, dicen ellos, Dios es inmutable, es que en calidad de substancia y de extensión nunca lo alcanza ni puede alcanzarlo cambio alguno. Es substancia extensa bajo la forma de fuego, igual que bajo la forma de madera que se convierte en fuego, y lo mismo con las demás cosas. Voy a probarles con esta razón que incluso las modalidades son inmutables. El hombre es, según ellos, una modificación de Dios; reconocen que el hombre está sujeto al cambio, puesto que, por ejemplo, tan pronto está alegre como triste, tan pronto quiere una cosa como no la quiere. Esto no es cambiar, les diré yo; no es menos hombre, en efecto, bajo la tristeza que bajo la alegría; los atributos esenciales del hombre permanecen inmutablemente en él, ya quiera vender su casa, ya quiera conservarla. Tomemos al más inconstante de todos los hombres, aquel a quien pudieran aplicarse con máxima justicia los versos de Horacio:

> Mea [...] pugnat sententia secum.
> Quod petiit, spernit: repetit, quod nuper omisit.
> Aestuat, et vitae discovenit ordine toto.
> Diruit, aedificat, mutat quadrata rotundis;[158]

158. Horacio, *Epistolae*, I, 1, 97 ss. ['Mi razón lucha consigo misma porque re-

o aquel que pudiera ser más que nadie el verdadero original de los versos del señor Despreaux:

> Mais l'homme sans arret, dans sa course insensée,
> voltige incessamment de pensée en pensée:
> son coeur toujours flottant entre mille embarras,
> ne sçait ni ce qu'il veut, ni ce qu'il ne veut pas.
> Ce qu'un jour il abhorre, en l'autre il le souhaite.
> [...]
> Voilà l'homme en effet. Il va du blanc au noir.
> Il condamne au matin ses sentiments du soir.
> Importun à tout autre, à soi-meme incommode,
> il change à tous moments d'esprit comme de mode;
> il tourne au moindre vent, il tombe au moindre choc.
> Aujourd'hui dans un casque, et demain dans un froc.[159]

Imaginemos libremente a alguien que haya dado la vuelta, de corazón y de palabra, a todas las religiones en menos de dos años, que haya saboreado todas las condiciones de la vida humana, que haya pasado de la profesión de mercader a la de soldado, de ésta a la de monje, después al matrimonio y al divorcio, y, tras ello, a los tribunales, a las finanzas, al pequeño comercio, etc. Que los spinozistas vengan a decirle: habéis sido muy inconstante. ¿Quién, yo?, les responderá; os burláis, yo no he cambiado nunca; una montaña no ha continuado siendo más invariablemente una montaña que yo siendo un hombre desde el momento en que nací. ¿Qué podrían replicar a este argumen-

---

chaza lo que antes deseó, vuelve a querer lo que rehusó, se atormenta y discrepa de todo el proceso de su vida, destruye, edifica, cambia lo cuadrado por redondo', trad. cit.]. Véase también el pasaje citado antes, en nota 92.

159. Despréaux, *Satires*, VIII, 35-49 ['Pero el hombre, sin detenerse, en su carrera insensata, revolotea incesantemente de pensamiento en pensamiento. Su corazón, flotando siempre entre mil dificultades, no sabe ni lo que quiere ni lo que no quiere. Lo que un día aborrece, otro día lo desea [...] Así es de hecho el hombre. Va del blanco al negro. Por la mañana condena sus sentimientos de la noche. Importuno para los demás, incómodo para sí mismo, cambia a cada momento de espíritu como de moda. Gira al menor viento y cae al menor choque. Hoy lleva casco y mañana capucha'].

to *ad hominem*? ¿No es muy evidente que la entera esencia de la especie humana subsiste en el hombre tanto si quiere las mismas cosas como si odia hoy lo que amaba ayer y cambia de inclinación más a menudo que de camisa?

Demos un ejemplo muy apropiado en un país donde la gente no se marea en los barcos. Supongamos que un spinozista vuelto de Batavia cuenta que su viaje ha durado más que de costumbre porque los vientos cambiaban casi todos los días. Os burláis, le responderán; los vientos no cambian jamás. Podemos muy bien decir que tan pronto soplan por el Norte como por el Sur, etc., pero retienen siempre la esencia de viento; no cambian, pues, en cuanto vientos, y son tan inmutables como vuestra substancia única del universo, ya que, según vosotros, es inmutable a causa de que no cambia nunca de estado con respecto a sus propiedades esenciales. El viento tampoco cambia nunca de estado con respecto a la cualidad de viento; retiene siempre toda su naturaleza, toda su esencia; es, pues, tan inmutable como vuestra divinidad.

Demos un paso adelante y afirmemos que incluso cuando se quema vivo a un hombre, no le sucede cambio alguno. Si mientras vivía era una modificación de la naturaleza divina, ¿no lo es bajo las llamas o en forma de cenizas? ¿Puede haber perdido los atributos que constituyen la modalidad? En cuanto modalidad, ¿ha podido sufrir algún cambio? De cambiar a ese respecto, ¿no habría que sostener que la llama no es un modo de la extensión? ¿Puede Spinoza sostener tal cosa sin contradecirse y arruinar su sistema? Es ya suficiente para mostrar las ilusiones de quienes pretenden que no he sabido probar que este sistema somete a Dios al cambio. Mi prueba no puede ser eludida salvo que se establezca que las propias modalidades son inmutables y que nunca sucede cambio alguno ni en los pensamientos del hombre ni en las disposiciones de los cuerpos –lo cual es el mayor de los absurdos y contrario a los dogmas con los que los spinozistas no han podido evitar estar de acuerdo, ya que no se atreven a negar que las modificaciones de la substancia infinita estén sujetas a corrupción y generación.

Vamos a pedirles por un momento el *dato non concesso* de los lógicos, es decir, que nos concedan que Sócrates es una

substancia. A partir de ahí, habrán de decir que cada pensamiento particular de Sócrates es una modalidad de la substancia. Pero ¿no es cierto que, al pasar de la afirmación a la negación, Sócrates cambia de pensamiento, y que se trata de un cambio real, interior y en sentido propio? Sin embargo, Sócrates sigue siendo siempre una substancia y un individuo de la especie humana, tanto si afirma como si niega, tanto si quiere como si rechaza esto y aquello. El hecho de que como hombre no cambie, no permite, pues, concluir que sea inmutable; el hecho, por el contrario, de que sus modificaciones no sean siempre iguales, es suficiente para que pueda decirse que es mutable y cambia efectivamente. Devolvamos a los spinozistas cuanto nos habían prestado y acordemos por nuestra parte, mediante el *dato non concesso*, que Sócrates no es otra cosa que una modificación de la substancia divina. Acordemos, digo, que su relación con esta substancia es la misma que, según la opinión ordinaria, hay entre los pensamientos de Sócrates y la substancia de Sócrates. Así pues, dado que el cambio de esos pensamientos es una razón válida para sostener que Sócrates no es un ser inmutable, sino más bien un ser inconstante y una substancia móvil y muy variable, hay que concluir que la substancia de Dios sufre cambio y variación en sentido propio tantas veces como Sócrates, una de sus modificaciones, cambia de estado.[160] La tesis de que es suficiente que un ser cambie en cuanto a sus modificaciones para que pase efectiva y realmente de un estado a otro, es, por tanto, una verdad evidente; y si se pidiera más, es decir, que perdiera sus atributos esenciales, se confundiría groseramente la *aniquilación* o destrucción total con la alteración o cambio. Véase al pie.[161]

160. Nótese que Aristóteles (*De praedicamentis*, v) ha incluido entre las propiedades de la substancia permanecer la misma en número bajo cualidades contrarias: «Muy propio de la entidad [*ousias*; *substantiae*] parece ser que aquello que es *idéntico y numéricamente uno* sea capaz de admitir los contrarios» [trad. de M. Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1982].

161. Pueden verse en el *Ianua coelorum reserata*, pp. 127 ss., varias notas sobre

DD. *Si es verdad, como me han dicho que sostienen varias personas, que no he comprendido en absoluto la doctrina de Spinoza.*

Me ha llegado esto a los oídos desde distintos lugares, pero nadie ha podido decirme en qué se fundan quienes hacen un juicio tal sobre mi polémica. Así, ni puedo refutarlos de modo preciso ni examinar si debo admitir sus razones, pues me son desconocidas. Tan sólo puedo justificarme de manera general, y creo poder decir que si no he entendido la proposición que he intentado refutar, no es culpa mía. Hablaría con menos confianza de haber escrito un libro contra el sistema completo de Spinoza, siguiéndolo página a página. Sin duda, más de una vez me hubiera ocurrido que no entendería lo que quiere decir: no es nada verosímil que él mismo se haya entendido bien a sí mismo, ni que, al descender a los detalles, haya conseguido hacer inteligibles todas las consecuencias de su hipótesis. Pero, puesto que me he detenido en una única proposición,[162] que se concibe en muy pocas palabras, en apariencia claras y precisas, y que es el fundamento de la totalidad del edificio, tengo que haberlo entendido, o es que contiene equívocos por completo indignos del fundador de un sistema. Puedo consolarme en todo caso, primero porque el sentido que doy a esta proposición de Spinoza es el mismo que le han dado el resto de sus adversarios, y segundo porque sus seguidores no tienen mejor respuesta que decir que no le hemos entendido.[163] Este reproche no ha evitado que el último en escribir contra él lo haya entendido todo tal como yo he entendido la proposición en cuestión,[164] señal evidente de que la acusación está muy mal fundada.

Pero, por decir algo menos general, lo que propongo en mis objeciones es lo que sigue. Atribuyo a Spinoza haber en-

lo que sería suficiente para concluir la generabilidad y corruptibilidad de la naturaleza divina, si los padres hubieran enseñado lo que se les imputa.

162. Véase la observación P.

163. Véase la misma observación.

164. Véase la observación BB.

señado: 1) Que sólo hay una substancia en el universo. 2) Que esta substancia es Dios. 3) Que todos los seres particulares, la extensión corporal, el sol, la luna, las plantas, los animales, los hombres, sus movimientos, sus ideas, sus imaginaciones, sus deseos son modificaciones de Dios. Y pregunto ahora a los spinozistas: ¿ha enseñado esto vuestro maestro o no? Si lo ha enseñado, no cabe decir que mis objeciones pequen de la llamada *ignorantia elenchi* –'ignorancia del estado de la cuestión'–, ya que ellas suponen que su doctrina fue ésa y la atacan precisamente sobre esta base. Me libro, pues, del pleito, y cada vez que difunden que he refutado algo que no he entendido se equivocan. Y si decís que Spinoza no ha enseñado las tres doctrinas articuladas aquí arriba, os pregunto: ¿por qué entonces se expresaba como quien tuviera la pasión más fuerte del mundo por convencer al lector de que enseñaba esas tres cosas? ¿Es bueno y loable servirse del estilo común sin unir a las palabras las mismas ideas que los demás hombres, y sin advertir del nuevo sentido en que se las toma? Pero, para discutir un poco esto, busquemos dónde puede estar el error. No puedo haberme engañado acerca de la palabra *substancia*; no he combatido, en efecto, el parecer de Spinoza sobre este punto. Le he dejado pasar la hipótesis de que, para merecer el nombre de substancia, es preciso ser independiente de toda causa o existir por sí mismo eterna y necesariamente. No creo que haya podido engañarme cuando le acuso de decir que sólo Dios posee la naturaleza de la substancia. Creo, pues, que, de haber algún error en mis objeciones, consistiría únicamente en haber entendido por *modalidades*, *modificaciones* o *modos* algo que Spinoza no quiso significar por medio de tales palabras. Pero, una vez más, si me hubiera engañado en eso, sería por su culpa. Yo he tomado estos términos como se han entendido siempre, o por lo menos como los entienden todos los nuevos filósofos,[165] y me he visto obligado a creer que él los tomaba en el mismo sentido, dado que

165. Utilizo esta restricción a causa de la diferencia que se halla entre la doctrina de los peripatéticos modernos y la de los cartesianos, gassendistas, etc., sobre la naturaleza de los accidentes. Esta diferencia es notable, pero todo remite a lo mismo en lo que concierne a las objeciones contra Spinoza.

no advertía a nadie de haberlos tomado con una significación distinta. La doctrina general de los filósofos es que la idea del ser contiene de modo inmediato dos especies: la substancia y el accidente; que la substancia subsiste por sí *–ens per se subsistens–* y que el accidente subsiste en otro ser *–ens in alio–*. Añaden que subsistir por sí significa únicamente no depender de ningún sujeto de inhesión; y como esto conviene, según ellos, a la materia, a los ángeles y al alma del hombre, admiten dos clases de substancias, una increada y otra creada, y subdividen en dos especies la substancia creada. Una de tales dos especies es la materia, la otra es nuestra alma. Por lo que respecta al accidente, todos estaban de acuerdo, antes de las miserables disputas que dividieron al cristianismo, en que depende tan esencialmente de su sujeto de inhesión que no puede subsistir sin él. Éste era su carácter específico; por él difería de la substancia. La doctrina de la transubstanciación trastornó tal idea por entero y obligó a los filósofos a decir que el accidente puede subsistir sin sujeto. Tenían que decirlo, puesto que, por un lado, creían que, tras la consagración, la substancia del pan de la Eucaristía ya no subsistía, y, por otro lado, veían que todos los accidentes del pan subsistían como antes. Admitieron, pues, una distinción real entre la substancia y sus accidentes, y una separabilidad recíproca entre estas dos especies de ser, separabilidad que permitía que cada una de ellas pudiera subsistir sin la otra. Pero algunos siguieron diciendo que había accidentes cuya distinción del sujeto no era real y que no podían subsistir fuera de su sujeto. Llamaron modos a estos accidentes.[166] Descartes, Gassendi y en general quienes han abandonado la filosofía escolástica han negado que el accidente fuera separable de su sujeto de tal manera que pudiera subsistir después de su separación, y han conferido a todos los accidentes la naturaleza de los llamados modos, sirviéndose del término *modo*, *modalidad* o *modificación* antes que de *accidente*. Ahora bien, puesto que Spinoza había sido un gran cartesiano, es razonable creer que ha dado a esos términos el mismo sentido

166. Como la unión, la acción, la duración, la ubicación.

que el señor Descartes. De ser así, entiende por modificación de una substancia una manera de ser que tiene la misma relación con la substancia que la figura, el movimiento, el reposo y la situación con la materia, o que el dolor, la afirmación, el amor, etc., con el alma humana. Esto es, en efecto, lo que los cartesianos llaman modos. No reconocen otros que éstos, por lo que parece que han retenido la vieja idea de Aristóteles según la que el accidente es de tal naturaleza que ni es una parte de su sujeto ni puede existir sin su sujeto, y el sujeto puede perderlo sin perjuicio de su existencia.[167] Todo lo dicho conviene a la redondez, al movimiento o al reposo en relación a una piedra; y no conviene menos al dolor o a la afirmación en relación al alma del hombre. Si nuestro Spinoza ha unido esta misma idea a lo que llama modificación de substancia, ciertamente mis objeciones son justas: lo he atacado directamente según la verdadera significación de sus palabras, he entendido bien su doctrina y la he refutado en su verdadero sentido; en una palabra, estoy a cubierto de la acusación que estoy examinando. Pero si su noción de la materia o de la extensión y del alma humana es la misma que la del señor Descartes, y, no obstante, no ha querido dar ni a la extensión ni a nuestra alma la cualidad de substancia, porque creía que la substancia es un ser que no depende de ninguna causa, admito que lo he atacado incorrectamente y que le atribuyo una opinión que no tenía. Esto es lo que me resta examinar.

Una vez establecido que la substancia es lo que existe por sí mismo, con independencia de toda causa eficiente, de toda causa material o de todo sujeto de inhesión, no pudo decir que la materia y el alma de los hombres fueran substancias. Y puesto que, de acuerdo con la doctrina común, dividía el ser en dos especies, a saber, en substancia y modificación de substancia, tuvo que decir que la materia y las almas de los hombres eran sólo modificaciones de la substancia. Ningún ortodoxo le contestará que, según su definición de substancia, sólo

167. «Digo que está en un sujeto lo que se da en alguna cosa sin ser parte suya, no pudiendo existir fuera de la cosa en la que está», Aristóteles, *De praedicamentis*, II [trad. cit.].

hay una substancia en el universo, y que esta substancia es Dios. Sólo restará por resolver la cuestión de si subdivide en dos especies la modificación de substancia. En caso de que utilice tal subdivisión y pretenda que una de las dos especies sea lo que los cartesianos y demás filósofos cristianos llaman substancia creada, y la otra especie, lo que ellos llaman accidente o modo, no restará sino una discusión verbal entre él y aquéllos, y será muy sencillo restituir a la ortodoxia todo su sistema y hacer que se desvanezca su escuela. Si alguien, en efecto, quiere ser spinozista es porque piensa que ha demolido de arriba abajo el sistema de los filósofos cristianos y la existencia de un Dios inmaterial y que gobierna todas las cosas con una libertad soberana. De aquí podemos sacar, de paso, la conclusión de que los spinozistas y sus adversarios están perfectamente de acuerdo en el sentido de las palabras *modificación de substancia*. Unos y otros creen que Spinoza se ha servido de ellas sólo para designar un ser que tiene la misma naturaleza que lo que los filósofos cartesianos llaman modos, y que nunca ha entendido por esas palabras un ser que tuviera las propiedades o la naturaleza de lo que llamamos substancia creada.

Aquellos que querrían a todo trance que me hubiera confundido, podrían suponer que lo único que Spinoza rechaza es que se dé el título de substancia a seres dependientes, en cuanto a su producción, conservación y operación, de otra causa –*in fieri, in esse, et in operari*, como se dice en la Escuela–. Podrían decir que si ha evitado tal palabra, sin dejar de retener toda la realidad de la cosa, es por creer que un ser tan dependiente de su causa no podía ser llamado *ens per se subsistens* –'que subsiste por sí mismo'–, que es la definición de la substancia. Les respondo, como he dicho antes, que, entonces, no restará a partir de aquí sino pura logomaquia o disputa verbal entre él y los demás filósofos, y que con el mayor placer del mundo reconoceré mi error si resulta que efectivamente Spinoza fue un cartesiano, aunque más delicado que el señor Descartes en la aplicación de la palabra *substancia*, y que toda la impiedad que se le imputa no consiste más que en un malentendido. Él no quería decir otra cosa, añadirán, que cuanto se halla en los libros de los teólogos, a saber, que la inmensi-

dad de Dios llena cielo y tierra así como todos los espacios imaginarios hasta el infinito;[168] que, por consiguiente, su esencia penetra y envuelve localmente todos los demás seres, de suerte que Él no ha producido nada fuera de sí mismo y es en Él donde tenemos vida y movimiento.[169] Dado que, en efecto, llena todos los espacios, no ha podido emplazar cuerpo alguno sino en sí mismo, ya que fuera de Él no hay nada. Se sabe, por otra parte, que todos los seres son incapaces de existir sin Él; así pues, es cierto que las propiedades de los modos cartesianos convienen a las llamadas substancias creadas. Estas substancias están en Dios y no pueden subsistir fuera de Él y sin Él. No hay que encontrar extraño, pues, que Spinoza las haya llamado modificaciones; pero, por otra parte, no ha negado que entre ellas haya una distinción real, y que cada una constituya un principio particular de acciones o de pasiones, de tal suerte que una hace lo que la otra no hace, y que cuando se niega de una lo que se afirma de otra, ello sucede según las reglas de la lógica, sin que nadie pueda objetar a Spinoza que de sus principios se siga la verificación simultánea de dos proposiciones contradictorias sobre un mismo sujeto.

Todos estos discursos son inútiles. Para alcanzar el meollo del problema, hay que responder a esta precisa pregunta: el carácter verdadero y propio de la modificación, ¿conviene a la materia con respecto a Dios, o no le conviene? Antes de responderme, esperad a que os explique, mediante ejemplos, qué es el carácter propio de la modificación. Consiste en ser en un sujeto a la manera que el movimiento es en el cuerpo, el pensamiento en el alma humana y la forma de escudilla en el vaso que llamamos así. No es suficiente, para ser una modificación de la substancia divina, subsistir en la inmensidad de Dios, estar penetrado de Él y envuelto por Él por todas partes, o existir en virtud de Dios, no poder existir ni sin Él ni fuera de Él;

168. Nótese que los teólogos cartesianos explican de otra manera la inmensidad de Dios.

169. «In ipso enim vivimus, et movemur, et summus», Hechos de los Apóstoles 17.

es preciso, además, que la substancia divina sea el sujeto de inherencia de la cosa, tal como, de acuerdo con la opinión común, el alma humana es el sujeto de inherencia del sentimiento y el deseo, o el estaño es el sujeto de inherencia de la forma de escudilla, o el cuerpo es el sujeto de inherencia del movimiento, el reposo y la figura. Responded ahora. Si decís que según Spinoza la substancia de Dios no es este sujeto de inherencia de la extensión, del movimiento y de los pensamientos humanos, reconoceré ante vosotros que hacéis de él un filósofo ortodoxo, en absoluto merecedor de las objeciones que ha recibido; y que sólo merecía el reproche de haberse atormentado tanto para enredar una doctrina que todo el mundo conocía, y para forjar un nuevo sistema que está edificado únicamente sobre el equívoco de una palabra. Si decís que sostuvo que la substancia divina es el sujeto de inhesión de la materia, de todas las variedades de la extensión y del pensamiento en el mismo sentido que, según Descartes, la extensión es el sujeto de inherencia del movimiento, y el alma del hombre es el sujeto de inherencia de las sensaciones y las pasiones, tengo cuanto pido: es así como he entendido a Spinoza; en esto se fundan todas mis objeciones.

En suma, todo radica en una cuestión de hecho acerca del verdadero sentido de la palabra *modificación* en el sistema de Spinoza. ¿Hay que entender que significa lo mismo que por lo común se llama substancia creada, o hay que tomarla en el sentido que tiene en el sistema del señor Descartes? Creo que el partido correcto es el último, ya que en el otro sentido Spinoza habría reconocido criaturas distintas de la substancia divina, que hubieran estado hechas o de la nada o de una materia distinta de Dios. Ahora bien, sería fácil probar mediante un gran número de pasajes de sus libros que no admite ni una cosa ni otra. La extensión, según él, es un atributo de Dios; se sigue de ahí que Dios, esencial, eterna y necesariamente, es una substancia extensa, y que la extensión le es tan propia como la existencia. De donde resulta que las variedades particulares de la extensión, como el sol, la tierra, los árboles, los cuerpos de los animales, los cuerpos de los hombres, etc., están en Dios del modo en que los filósofos de la Escuela supo-

nen que están en la materia primera. Pues bien, si estos filósofos supusieran que la materia primera es una substancia simple y perfectamente única, concluirían que el sol y la tierra son en realidad la misma substancia. Es preciso, pues, que Spinoza concluya lo mismo. Si no dijera que el sol está compuesto de la extensión de Dios, tendría que admitir que la extensión del sol ha sido hecha de la nada; pero niega la creación: está, pues, obligado a decir que la substancia de Dios es la causa material del sol, lo que compone el sol –*subiectum ex quo*–, y, por consiguiente, que el sol no se distingue de Dios,[170] que es Dios mismo y Dios entero, ya que, según él, Dios no es un ser compuesto de partes.

Supongamos por un momento que una masa de oro posea la fuerza de convertirse en platos, fuentes, candeleros, escudillas, etc.; no se distinguirá de esos platos y fuentes; y si añadimos que es una masa simple y no compuesta de partes, será cierto que está toda en cada plato y en cada candelero; de no estar toda, en efecto, se habría repartido en distintas piezas, y por tanto estaría compuesta por partes, cosa que contradice la suposición. Entonces, estas proposiciones recíprocas o convertibles serían verdaderas: «El candelero es la masa de oro, la masa de oro es el candelero; el candelero es toda la masa de oro, toda la masa de oro es el candelero». Aquí tenemos la imagen del Dios de Spinoza: posee la fuerza para cambiarse o modificarse en tierra, luna, mar, árbol, etc., y es absolutamente uno y sin composición de partes; por tanto, es cierto que puede asegurarse que la Tierra es Dios, que la Luna es Dios, que la Tierra es Dios todo entero, que la Luna también lo es, que Dios es la Tierra, que es la Luna, que Dios todo entero es la Tierra, que Dios todo entero es la Luna.

Las modificaciones de Spinoza sólo pueden estar de tres maneras en Dios, pero ninguna de ellas corresponde a lo que dicen los demás filósofos sobre la substancia creada. Está en Dios, dicen, como en su causa eficiente y transitiva, y por consiguiente

170. La materia, como dice Aristóteles (*Physica*, I, 9), permanece en el efecto que produce. «Pues llamo "materia" al sustrato primero en cada cosa [...] de lo cual algo llega a ser» [trad. de G.R. de Echandía, Madrid, Gredos, 1995].

es real y totalmente distinta de Dios. Pero, según Spinoza, las criaturas están en Dios como el efecto en su causa material, como el accidente en su sujeto de inhesión o como la forma de candelero en el estaño del que se compone. El sol, la luna, los árboles, en cuanto que cosas de tres dimensiones, están en Dios como en la causa material de la que está compuesta su extensión: hay, pues, identidad entre Dios y el sol, etc. Los mismos árboles, en cuanto que tienen una forma que los distingue de una piedra, están en Dios como la forma de candelero está en el estaño. Ser candelero no es más que una manera de ser del estaño. El movimiento de los cuerpos y los pensamientos de los hombres están en Dios como los accidentes de los peripatéticos en la substancia creada: son entidades inherentes a su sujeto, que no están compuestas de él y que no forman parte de él. Véase la nota.[171]

No ignoro que cierto apologista de Spinoza sostiene que este filósofo no atribuye a Dios la extensión corporal,[172] sino tan sólo una extensión inteligible que no es imaginable. Pero si la extensión de los cuerpos que vemos e imaginamos no es la extensión de Dios, ¿de dónde ha venido, cómo ha sido producida? Si ha sido hecha de la nada, Spinoza es ortodoxo y su nuevo sistema queda anulado. Si ha sido producida a partir de la extensión inteligible de Dios, se trata aún de una verdadera creación, pues, al no ser la extensión inteligible más que una idea, y al no tener realmente las tres dimensiones, no puede proporcionar la estofa o materia de la extensión formalmente existente fuera del entendimiento. Aparte de que si distinguimos dos especies de extensión, una inteligible que pertenezca a Dios y otra imaginable que pertenezca a los cuerpos, habrá también

171. Obsérvese esta diferencia: que los accidentes de los peripatéticos son distintos realmente de sus sujetos de inhesión, mientras que Spinoza no puede decir esto de las modificaciones de la substancia divina, pues si fueran distintas sin estar compuestas de ellas, estarían hechas de nada. Spinoza lo admitiría; no trapacearía como trapacean los peripatéticos cuando se les prueba que los accidentes serían creados si fueran distintos de la substancia. Véase *Journal de Trévoux*, junio de 1702, p. 480, ed. de Amsterdam.

172. Kuffelaer, *Specimen artis ratiocinandi*, p. 222. Nótese que se enfurece mucho contra Blyemberg, que había dicho que Spinoza atribuía a Dios la extensión corporal. Nótese también que en las pp. 230 s. refuta a un cierto Adrian Verwer, que había dicho algo contra el sistema de Spinoza.

que admitir dos sujetos de tales extensiones, distintos entre sí, y entonces la unidad de la substancia queda trastornada y el edificio de Spinoza se va por los suelos. Digamos, pues, que su apologista no resuelve la dificultad y hace surgir otras mayores.

Los spinozistas pueden aprovecharse de la doctrina de la transubstanciación, pues si desean consultar los escritos de los escolásticos españoles encontrarán en ellos una infinidad de sutilezas para responder algo a los argumentos de quienes dicen que un mismo hombre no puede ser mahometano en Turquía y cristiano en Francia, o estar enfermo en Roma y sano en Viena. Pero no sé si finalmente no se verían obligados, para librarse de las objeciones de contradicción con que se les abruma, a comparar su sistema con el misterio de la Trinidad. De no decir que las modificaciones de la substancia divina –Platón, Aristóteles, este caballo, este mono, este árbol, esta piedra– son otras tantas personalidades, que, aunque *identificadas* con la misma substancia, pueden cada una de ellas ser un principio particular, determinado y distinto de las otras modificaciones, jamás podrán parar el golpe que se les dirige por vulnerar el principio según el cual «dos términos contradictorios no pueden convenir al mismo tiempo al mismo sujeto». Quién sabe si algún día dirán quizá que, tal como las tres personas de la Trinidad, sin ser distintas de la substancia divina según los teólogos, y sin tener ningún atributo absoluto que no sea numéricamente el mismo en las tres, no dejan de poseer cada una propiedades que pueden negarse de las otras, nada impide que Spinoza haya admitido en la substancia divina una infinidad de modalidades o personalidades, de las cuales una hace algo que las otras no hacen. No será una verdadera contradicción, ya que los teólogos reconocen una distinción virtual *in ordine ad suscipienda duo praedicata contradictoria* –'respecto a la susceptibilidad de dos términos que se contradicen'–. Pero, como juiciosamente observa el sutil Arriaga a propósito de los grados metafísicos[173] que, según algunos, son ca-

173. Se llama así a los atributos que constituyen la naturaleza de un hombre: *ens*, *substantia*, *corpus*, *vivens*, *animal*, *rationalis*. Se acepta que no son distintos entre sí, sino en realidad una única y misma entidad.

paces de recibir dos proposiciones contradictorias, intentar transportar a las cosas naturales cuanto nos enseña la revelación sobre la naturaleza de Dios sería arruinar enteramente la filosofía; sería, en efecto, abrir el camino a probar que no hay distinción real alguna entre las criaturas.[174]

Dirás, en cuarto lugar, que se da una distinción virtual entre animalidad y racionalidad, equivalente a una real, en la medida que, aunque en lo que toca a la realidad son idénticas, la una sin embargo puede determinar el conocimiento, pero la otra no, lo cual implica equivaler a dos cosas distintas. De igual modo que, si bien la esencia divina es lo mismo realmente que su paternidad, con todo conviene a la esencia comunicarse a las tres personas, pero no conviene a la paternidad. Respondo [...] que explicar las cosas creadas con este ejemplo tan difícil implica entender las cosas fáciles por medio de las más difíciles, además de que, si fuera lícito argumentar sobre las cosas creadas a partir de las divinas, también cabría inferir que puede producirse la animalidad sin que se produzca la racionalidad[175] [...] Es más, cabría inferir incluso que todas las cosas creadas son en realidad idénticas entre sí, y sólo virtualmente distintas, y que cuando una de ellas perece y la otra surge, una se mueve y la otra reposa, esto sucede según diversas formalidades de la misma entidad [...] Por tanto, como es preciso que Dios, por un lado, carezca de composición física a causa de su infinidad, y por otro lado la naturaleza divina no puede ser múltiple sino sólo única en tres personas –cosas todas que no pueden entenderse sin una distinción virtual en cuanto a esos dos predicados contradictorios–, no es lícito poner en las criaturas una distinción similar, ya que ni la perfección de las criaturas ni ninguna razón eficaz puede ponerla; más bien, como ya he dicho, una vez se pusiera, no habría fundamento alguno para distinguir entre sí realmente a las criaturas, y en consecuencia se destruiría toda filosofía.

174. Arriaga, *Disputatio V Logica*, II, XXIX, 83.
175. *Ibidem*, 84.

He aquí nuestra bonita deuda con Spinoza: nos priva, en lo que a él concierne, del más necesario de todos los principios; pues si no fuera cierto que una misma cosa no puede ser al mismo tiempo tal o cual y no serlo, sería muy inútil meditar y razonar; véase lo que decía Averroes.[176]

EE. *El sitio por donde ataco es el que los spinozistas se cuidan menos de defender.*

He atacado la suposición de que la extensión no es un ser compuesto, sino una substancia única en número; y he atacado éste más que cualquier otro lugar del sistema porque sabía que los spinozistas manifiestan que no es ahí donde radican las dificultades. Creen que los ponemos en mucha mayor dificultad cuando les preguntamos cómo se pueden unir en una misma substancia el pensamiento y la extensión. Hay aquí algo extravagante; si, en efecto, es cierto según las nociones de nuestro espíritu que la extensión y el pensamiento no tienen ninguna afinidad entre sí, es aún más evidente que la extensión está compuesta de partes realmente distintas unas de otras. Sin embargo, comprenden mejor la primera dificultad que la segunda, y tratan ésta como una bagatela en comparación con la otra. Pensé, pues, que había que darles ocasión de hacer este razonamiento: si nuestro sistema es tan difícil de defender por el lugar que pensábamos que no necesitaba ayuda, ¿cómo rechazaremos los ataques a los lugares débiles?

176. «Por lo que resulta que Averroes dice en este lugar, justificadamente, que sin ese enunciado no sólo sería imposible filosofar, sino también discutir o razonar», Fonseca, *In libris Metaphysicorum Aristotelis*, IV, III, 655.

Apéndice bibliográfico

a) Obras de su época citadas por Bayle en los artículos del «Diccionario» traducidos

Adam, Jean, *Réponse à la lettre de M. Daillé..., publiée contre l'honneur de M. Cottiby..., converti à la foi catholique*, Poictiers, 1660.

Albertus, Leander (Leandro Alberti), *Descriptio totius Italiae, ex italica lingua in latinam conversa, interprete Guilielmo Kyriandro*, Colonia, 1657.

Ambrosius, Victor (André Martin), *Philosophia christiana Ambrosio Victore theologo collectore, seu sanctus Augustinus de philosophia universim*, París, 1671.

Amyot, Jacques, *Plutarque. Les Oeuvres morales et meslées*, 2 vols., París, 1572 (traducción).

Amyraut, Moïse, *De l'élevation de la foy et de l'abaissement de la raison en la créance des mystères de la religion*, Saumur, 1640.

Anónimo, véase Gironnet, J.

Antistius, Lucius (pseudónimo), *De Jure Ecclesiasticorum...*, Alethopoli, 1665.

Antonius, Nicolaus (Nicolás Antonio), *Bibliotheca hispana, sive Hispanorum...*, 2 vols., Roma, 1672.

Arnaudus, Andreas (André Arnaud), *Ioci A. Arnaudi (et P. Guirandi). Hac iterata editione mendae prioris sublatae, multa adjecta, plura abjecta*, Aviñón, 1605.

Arnauld, Antoine, *Des vrayes et des fausses idées contre ce qu'enseigne l'auteur de la Recherche de la vérité*, Colonia, 1683.

– *Lettres... au R. P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire*, s. l., 1685.

– *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce*, 3 vols., Colonia, 1685-1686.

– *Dissertation sur le prétendu bonheur des sens, pour servir de réplique à la réponse qu'a faite Mr. Bayle... en faveur du P. Mallebranche, contre Mr. Arnauld*, Colonia, 1687.

– *Première et seconde... (-huitième) partie des difficultez*

proposées à M. Steyaert, docteur et professeur en Théologie de la Faculté de Louvain, 2 vols., Colonia, 1691.
Arnauld, Antoine / Nicole, Pierre, *La logique ou l'Art de penser*, París, 1662.
Arriaga, Rodericus (Rodrigo de), *Cursus philosophicus*, Anveres, 1632.
Aubert de Versé, Noël, *L'impie convaincu, ou Dissertation contre Spinoza dans laquelle on réfute les fondements de son athéisme*, Amsterdam, 1684.
Baillet, Adrien, *La Vie de M. Des Cartes*, 2 vols., París, 1691.
Balzac, Jean-Louis Guez, sieur de, *Les Entretiens*, París, 1657.
– *Lettres diverses*, París, 1659.
Basnage, Jacques, sieur de Beauval, *Histoire de la religion des Eglises réformées... pour servir de réponse à l'Histoire des Variations... par M. Bossuet*, 2 vols., Rotterdam, 1690.
Batalerius, Jacobus, *Vindiciae miraculorum per quae divinae religionis et fidei christianae veritas olim confirmata fuit adversus profanum auctorem Tractatus theologico-politici*, Amsterdam, 1674.
Baudrand, Michael Antonius (Michel-Antoine), *Geographia ordine litterarum disposita*, 2 vols., París, 1681-1682.
Bayle, François, *Institutiones physicae ad usum scholarum accomodatae*, 3 vols., Toulouse, 1700.
Bayle, Pierre, *Critique générale de l'«Histoire du Calvinisme» de Mr. Maimbourg*, Villefranche, 1682.
– *Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne à l'occasion de la comète qui parut au mois de desembre 1680*, Rotterdam, 1683.
– *Nouvelles Lettres de l'auteur de la «Critique générale de l'Histoire du calvinisme de Mr. Maimbourg»*, 2 vols., Villefranche, 1685.
– *Commentaire philosophique sur ces paroles de J. Christ: «Contrains-les d'entrer»... traduit de l'anglois du sieur Jean Fox de Bruggs, par M.J.F.*, Cantorbery (Amsterdam), 1686.
– *Supplément du Commentaire philosophique sur Contrains-les d'entrer*, Cantorbery (Amsterdam), 1688.
– (Carus Larebonius), *Ianua coelorum reserata*, Amsterdam, 1692.
– *Continuation des Pensées diverses écrites à un docteur de Sorbonne...*, 2 vols., Rotterdam, 1705.
Beaupuis, véase Wallon de Beaupuis, Charles.
Bernier, François, *Suite des Mémoires du Sieur Bernier sur l'empire du Grand Mogol... Lettre à M. Chapelain, envoyée de Chiras en Perse le 4 octobre 1667, touchant les superstitions... des Indous ou Gentils ed l'Hindoustan*, París, 1672.

Bespier, véase Rycaut, Paul.
Blyenberg, Willem van, *Wedderlegging van het boek genoemt Tract. Theol.-politicus*, Leyden, 1674.
Boccalini, Trajano, *De' Ragguagli di Parnaso*, Milán, 1614.
Boileau, Gilles, *La vie d'Epictète et l'Enchiridion, ou l'Abrégé de sa philosophie*, París, 1655.
Boileau-Despréaux, Nicolas, *Satires du sieur D.*, París, 1666.
Bonarelli, Guido Baldo, *Filli di Sciro*, s. l., 1607.
Bonciarius, Marcantonio, *Opuscula decem varii argumenti*, Perugia, 1607.
Bossuet, Jacques-Benigne, obispo de Meaux, *Histoire des variations des églises protestantes*, 2 vols., París, 1688.
Braun, Johannes, *La véritable religion des Hollandois, avec une apologie pour la religion des Estats généraux des Provinces Unies contre le libelle diffamatoire de Stoupe qui a pour titre «La religion des Hollandois»*, Amsterdam, 1675.
Bredenburg, Johannes, *Enervatio Tractatus theologico-politici, una cum demonstratione, geometrico ordine disposita, naturam non esse Deum, cuius effati contrario praedictus Tractatus unice innititur*, Rotterdam, 1675.
Broun, Joannes, *Libri duo. In priori Wolzogium in libellis de interprete Scripturarum causam orthodoxam prodidisse demonstratur. In posteriori, Lamberti Velthusii sententia libertino-erastiana... confutatur*, Amsterdam, 1670.
Brun, Jean, véase Braun, Johannes.
Brutus, Johannes Michelis (Giovanni Michele Bruto), *Opera varia selecta, nimirum epistol.*, Berlín, 1698.
Burgersdicius (Burgersdijck), Francus, *Istitutionum logicarum libri duo, in usum scholarum..., ex Aristotelis praeceptis nova methodo ac modo formati atque editi*, Leyden, 1634.
Burmannus, Franciscus (Frans Burman), *Burmannorum pietas*, Utrecht, 1700.
Calvin, Jean, *Recueil des Opuscules, c'est à dire Petits Traictez*, Ginebra, 1611.
Capella, Johannes Antonius (Antonio Giovanni), *Opusculum paradoxicum quod ratio participatur a brutis*, s. l., 1641.
Caramuel (Lobkowitz), Johannes, *Rationalis et realis philosophia*, Lovaina, 1642.
Casa, Johannes (Giovanni della Casa), *Gasparis Contareni, cardinalis, opera... Cum Contareni vita, autore Giovanni della Casa*, París, 1571.
Casimir de Toulouse, *Atomi peripateticae, sive tum veterum, tum*

recentiorum atomistarum placita, ad neotericae peripateticae scholae methodum redacta, 4 vols., Béziers, 1674.
Cayetano, cardenal, véase Vio, Tommaso de.
Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae, Coimbra, 1606.
Confucius Sinarum philosophus sive scientia sinensis, latine exposita studio et opera Prosperi Intorcetta, París, 1686-1687.
Colomiés, Paul, *Bibliothèque choisie*, La Rochelle, 1682.
Contarinus (cardenal Gasparo Contarini), *Opera*; incluye: *De immortalitate animae*, París, 1571.
Cordemoy, Géraud de, *Copie d'une lettre écrite à un sçavant religieux de la Compagnie de Jesus (le P. Cossart), pour montrer: I, que le système de Descartes et son opinion touchant les bestes n'ont rien de dangereux; II, et que tout ce semble estre tiré du premier chapitre de la Genèse*, s. l., 1668.
Costar, Pierre, *Apologie de M. Costar à M. Ménage*, París, 1657.
Coutures, Jacques Parrain, barón de, *La Morale d'Épicure, avec des reflexions*, París, 1685.
Crellius, Johannes (Johann Crell), *Ethica Aristotelica, ad sacrarum literarum normam emendata. Ejusdem Ethica christiana, seu explicatio virtutum et vitiorum, quorum in sacris literis sit mentio*, Cosmopoli, 1681.
Cruquius, Jacobus, *Q. Horatius Flaccus... cum commentariis antiquis expurgatus et editus, opera Jacobi Cruquii Messenii*, Anveres, 1578.
Cuperus (Cuper o Cuyper), Franciscus, *Arcana Atheismi revelata, philosophice et paradoxe refutata examine Tractatus theologico-politici*, Rotterdam, 1676.
Cyprianus, Johannes, *Wolfgangi Franzii Historia animalium sacra... cum commentario et supplemento observationum... opera J. Cypriani*, Dresden, 1687.
Chanet, Pierre, *Considérations sur la Sagesse de Charron*, París, 1643.
– *De l'instinct et de la connoissance des animaux avec l'examen de ce que M. de la Chambre a escrit sur cette matière*, La Rochelle, 1646.
Chevreau, Urbain, *Chevraeana ou Diverses pensées d'histoire, de critique, d'érudition et de morale*, 2 vols., Amsterdam, 1700.
Dacier, André, *Horace. Remarques critiques sur les oeuvres d'Horace avec une nouvelle traduction*, París, 1681-1689.
Daillé Jean, *Réplique de J. Daillé aux deux livres que Messieurs Adam et Cottiby ont publiez contre lui, seconde edition revue et corrigée*, Ginebra, 1669.

Danaeus, Lambertus (Lambert Daneau), *D. Aurelii Augustini... Liber de Haeresibus ad «Quodvultdeum», Lamberti Danaei opera emendatus et commentariis illustratus*, Ginebra, 1576.
Dangeau, abad Louis de Courcillon de, *Quatre dialogues: I, Sur l'immortalité de l'âme; II, sur l'existence de Dieu; III, sur la Providence; IV, sur la religion*, París, 1684.
Daniel, Gabriel, *Voyage du monde de Descartes*, París, 1690.
– *Suite du Voyage du Monde de Descartes*, Amsterdam, 1696.
Darmanson, Jean-M., *La bête transformée en machine, divisée en deux dissertation prononcées à Amsterdam*, s. l., 1684.
Deckherrus (Johann Deckherr), *De Scriptis adespotis, pseudepigraphis et suppositiis conjecturae*, Amsterdam, 1686.
Della Valle, Pietro, *Viaggi di Pietro della Valle, il pellegrino, con minuto ragguaglio di tutte le cose notabili osservate in essi, descritti da lui medesimo in 54 lettere familiari*, 3 vols., Roma, 1650.
De Meaux, Paul, véase Bossuet.
Delrio, Martinus (Martín Antón del Río), *Disquisitionum magicarum libri sex.*, 2 vols., Maguncia, 1606.
Descartes, René, *Meditationes de Prima Philosophia... His adiunctae sunt variae obiectiones... cum Responsionibus Authoris*, Amsterdam, 1642.
– *De Homine, figuris et latinitate donatus a Florentio Schuyl*, Leyden, 1662.
Despréaux, véase Boileau-Despréaux.
Dilly, Antoine, *Traité de l'âme des bêtes*, Lyon, 1676.
Dolanus, Ludovicus (Louis de Dole), *Disputatio quadripartita de modo coniunctionis concursus Dei et creaturae ad actus liberos et maxime pravos, adversus Praedeterminantium et Scientiae mediae Assertorum opiniones*, Lyon, 1634.
Doni, Antonio Francesco, *La Zucca del Doni*, Venecia, 1551-1552.
Elssius (Elsen), Philippus, *Encomiasticon Augustinianum*, Bruselas, 1654.
Erasmus, Desiderius, *Adagiorum chiliades quatuor et sesquicenturia...*, Lyon, 1559.
Ferri, Paolus (Paolo), *Vindiciae pro Scholastico Orthodoxo, adversus L. Perinum*, Leyden, 1630.
Fonseca, Petrus a (Pedro da), *Commentariorum... in libros Metaphysicorum Aristotelis Stagiritae*, Roma, 1577.
Foucher, Simon, abbé, *La critique de la «Recherche de la vérité», où l'on examine en même temps une partie des principes de M. Descartes, lettre par un académicien*, París, 1675.

– *Dissertation sur la «Recherche de la vérité», contenant l'apologie des académiciens... pour servir de réponse à la «Critique de la critique»... avec plusieurs remarques sur les erreurs des sens et sur l'origine de la philosophie de M. Descartes*, París, 1687.
– *Objections de M. Foucher... contre le nouveau Système de la communication des substances*, *Journal des Savans*, 12 de septiembre de 1695.
Franzius (Wolfgang Frantze), *Historia animalium sacra*, Wittenberg 1612; con los comentarios de J. Cyprianus, Dresden, 1687.
Freher, Paul, ed., *Theatrum virorum eruditione clarorum...*, Nuremberg, 1688.
Frommannus (Johann Christian Frommann), *Tractatus de fascinatione novus et singularis, in quo fascinatio vulgaris profligatur, naturalis confirmatur et magica examinatur*, Nuremberg, 1675.
Furetière, Antoine, *Nouvelle allégorique, ou Histoire des derniers troubles arrivez au royaume d'éloquence*, París, 1658.
Garasse, François, *La somme théologique des véritez capitales de la Religion Chrétienne*, París, 1625.
Gassendi, Pierre, *Opera omnia*, 6 vols., Lyon, 1658-1675.
De logicae fine (vol. I); *Physica* (vol. II); *Examen Philosophiae Fluddanae* (vol. III); *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus, placitisque Epicuri* (vols. V-VI).
Gaudentius, Paganinus (Paganino Gaudenzio), *De Pythagoraea animarum transmigratione*, Pisa, 1641.
Gauricus, Lucas (Luca Gaurico), *Ephemerides recognitae et ad unguem castigatae per L.G. Eiusdem Schemata et praedictiones ad annum usque Virginei partus 1552...*, Venecia, 1533.
Geulincx, Arnold, *Physica vera, quae versatur circa hunc mundum, opus posthumum*, Leyden, 1688.
Girac, Thomas, sieur de, *Réplique de M. de Girac à M. Costar, où sont examinées les béveües et les invectives du livre intitulé Suite de la Défense de M. de Voiture*, s. l., 1660.
Gironnet, J., *Philosophia vulgaris refutata a I.G.F.P.*, Francfort, 1668; Amsterdam, 1690 (publicado anónimo).
Godelmannus (Johann Georg Gödelmann), *Tractatus de magis veneficis et lamiis deque his recte cognoscendis et puniendis*, Francfort, 1591,
Gratarolus (Guglielmo Grataroli), *De memoria reparanda, augenda, conservanda...*, Basilea, 1554.

Grotius (Huig de Groot), *De iure belli ac pacis, in quibus ius naturae et gentium, item iuris publici praecipua explicantur*, París, 1625.
– *Florum sparsio ad ius Justinianeum*, Amsterdam, 1643.
Guilelmus Alvernus (Guillaume d'Auvergne o de París), *Opera omnia*, 2 vols., París, 1674.
Heinsius (Daniel Heins), *Maximi Tyrii Dissertationes philosophicae, cum interpretatione notis et emendationibus Danielis Heinsii*, Leyden, 1607.
– *Herodes infanticida, tragoedia*, Leyden, 1632.
Hornius, Johannes Fridericus (Johann Friedrich Horn), *De Subjecto iuris naturalis dissertatio*, Utrecht, 1663.
Huarte de San Juan, Juan, *L'examen des esprits pour les sciencies*, París, 1645 (trad. de Charles Vion Dalibray).
Huetius (Pierre Daniel Huet), *Demonstratio evangelica*, París, 1679.
– *Poemata*, Utrecht, 1700.
Jaquelot, Isaac, *Dissertation sur l'existence de Dieu, où l'on démontre cette vérité par l'Histoire universelle de la première antiquité du Monde, par la réfutation du Système d'Epicure et de Spinoza*, La Haya, 1697.
Jellis, Jarig, *Confession de foi catholique et chrétienne*, Amsterdam, 1684 (original neerlandés).
Jens, Johannes, *Lectiones Lucianeae*, La Haya, 1699.
Jens, Petrus, *Examen philosophicum sextae definitionis partis I Ethicae Benedicti de Spinoza...*, Dordrecht, 1698.
Jonsius, Joannes, *De Scriptoribus historiae philosophicae*, Francfort, 1659.
Jovius, Paulus (Paolo Giovio), *Elogia virorum bellica virtute illustrium veris imaginibus supposita, quae apud musaeum spectantur...*, Florencia, 1551.
Jurieu, Pierre (Petrus Jurius), *Jugement sur les Méthodes rigides et relâchées d'expliquer la providence et la grâce*, Amsterdam, 1686.
– *Histoire du calvinisme et celle du papisme mises en parallèle, ou Apologie pour les Réformateurs, pour la Réformation et pour les Réformés*, 4 vols., Rotterdam, 1683.
– *De pace inter protestantes ineunda consultatio*, Utrecht, 1688.
– *La religion du latitudinaire, avec l'Apologie pour la sainte Trinité, appelée l'hérésie des trois Dieux...*, Rotterdam, 1696.
König, Georg Matthias, *Bibliotheca vetus et nova, in qua Hebraeorum, Chaldaeorum, Syrorum, Arabum, Persarum, Egyptiorum, Graecorum et Latinorum per universum terrarum*

orbem scriptorum... patria, aetas, nomina, libri... a prima mundi origine ad annum usque 1678, Altdorfi, 1678.
Kortholt, Christian, *De tribus impostoribus magnis, cura editus Christiani Kortholti... cum praefatione Sebastiani Kortholti*, Hamburgo, 1700.
Kuffelaer (Cuffeler), Abrahamus Johannes, *Specimen artis ratiocinandi naturalis et artificialis ad pantosophiae principia manuducens*, Hamburgo (Utrecht), 1684.
Kuhnius, Joachimus (Joachim Kühn), *In Diogenem Laertium observationes*, Amsterdam, 1692.
Labadie, Jean de, *Réponse à la prétendue conviction manifeste des calomnies... levées contre J. de L. ... en ce qui concerne ce livre de L. de Wolzogue*, Utrecht, 1669.
La Chambre Marin, Cureau de, *Traité de la connaissance des animaux, où tout ce qui a été dit pour et contre le raisonnement des bêtes est examiné*, París, 1647.
La Loubère, Simon de, *Du Royaume de Siam*, 2 vols., París, 1691.
La Mothe le Vayer, François, *Oeuvres*, 15 vols., París, 1669; *De l'immortalité de l'âme* (vol. IV); *Discours de l'Eloquence française* (vol. IV); *De la vertu des Païens* (vol. V); *Prose chagrine* (vol. IX).
– *Cincq dialogues faits à l'imitation des anciens, par Orasius Tubero*, (núm. V: *De la Diversité des religions*), Mons, 1671.
Lamy, dom François, *Le nouvel Athéisme renversé, ou réfutation du système de Spinoza, tiré pour la plupart de la connoissance de la nature de l'homme*, París, 1696.
– *De la connoissance de soi-même*, 5 vols., París, 1694-1698.
Launoi, Jean de, *De varia Aristotelis in Academia Parisiensi Fortuna*, París, 1662.
La Placette, Jean de, *Traité de la conscience*, Amsterdam, 1695.
Laurentius, Andreas (André du Laurens), *De Mirabili strumas sanandi vi solis Galliae regibus christianissimis divinitus concessa liber unus, et de strumarum natura, differentiis, causis...*, París, 1609.
Le Comte, Louis, *Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine*, 2 vols., Amsterdam, 1698.
Le Fèvre, Tanaquil, *Traité de la superstition composé par Plutarque et traduit par M. Le Fèvre*, Saumur, 1666.
Le Grand, Antoine, *Dissertatio de carentia sensus et cognitionis in brutis*, Leyden, 1675.
Leibniz, G.W., *Système Nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y*

a entre l'âme et le corps, *Journal des Savans*, 27 de junio y 14 de julio de 1695.
– *Éclaircissement du Nouveau Système de la communication des substances...*, *Histoire des Ouvrages des Savans*, febrero de 1696.
– *Lettre à l'Auteur contenant un éclaircissemnt des difficultés que Mr. Bayle a trouvées dans le Système Nouveau de l'union de l'âme et du corps*, *Histoire des Ouvrages des Savans*, julio de 1698.
Lenoble, Eustache, *Uranie, ou les Tableaux des philosophes*, 3 vols., París, 1694-1697.
Lescalopier, Pierre, *Humanitas theologica, in qua M.T. Cicero de Natura Deorum argumentis, expositionibus illustrationibus, nunc primum insignis in lucem prodit*, París, 1668.
Le Vassor, Michel, *De la véritable Religion*, París, 1688.
Linden, Johannes Antonides van der, *Lindenius renovatus, sive J. van der Linden de scriptis medicis libri duo*, Nuremberg, 1686.
Lipsius, Justus (Joest Lips), *Physiologiae Stoicorum, L. Annaeo Senecae aliisque scriptoribus illustrandis*, Anveres, 1604.
Justi Lipsii Epistolarum selectarum chilias, in qua I, II, III centuriae ad Belgas, Germanos, Gallos, Italos et Hispanos, IV singularis ad Germanos et Gallos; V miscellanea; VI, VII, VIII ad Belgas; IX et X miscellanea, postumae; Epistolica institutio eiusdem Lipsii, Aviñón, 1609.
Locke, John, *Essai philosophique concernant l'entendement humain... traduit de l'anglois de m. Locke par Pierre Coste*, Amsterdam, 1700.
Lomeierus, Johannes (Johann Lomeier), *De Veterum gentilium lustrationibus syntagma*, Utrecht, 1681.
Maignan, Emanuelis (Emanuel), *Cursus philosophicus recognitus et auctior Philosophia naturae, alias Physica seu tertia pars cursus philosophici*, Lyon, 1673.
Maimbourg, Louis, *Histoire du Calvinisme*, París, 1682.
– *Histoire de l'hérésie des iconoclastes et de la translation de l'Empire aux Français*, París, 1674.
– *Histoire du pontificat de Saint Léon-le-Grand*, París, 1687.
Malebranche, Nicolas, *De la Recherche de la Vérité, où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage qu'il en doit faire pour éviter l'erreur dans les sciences*, 2 vols., París, 1674-1675. *T. III contenant plusieus éclaircissemens sur les principales difficultés des precedens volumes*, París, 1678.
– *Traité de la nature et de la grâce*, Amsterdam, 1680.
– *Méditations chrétiennes*, Colonia, 1683.

– *Traité de Morale*, Colonia, 1683.
Mansvelt, Regnerus, *Adversus Anonimum Theologo-Politicum liber singularis, in quo omnes et singulae Tractatus theologico-Politici dissertationes examinantur et refelluntur*, Amsterdam, 1674.
Margarinius, Cornelius (Cornelio Margarini), *Bullarium Casinense, seu constitutiones summorum pontificum, imperatorum, regum, principum, et decreta sacrarum congregationum pro congregatione Casinensi*, 2 vols., Venecia, 1650-1670.
Marolles, Michel de, abad de Villeloin, *Histoire des roys de France, et des choses plus mémorables qui se sont passées sous leur règne... escrite en abrégé sur le modelle des anciens*, París, 1663.
Mauduit, Michel, *Traité de la religion contre les athées, les deistes et les nouveaux Pyrrhoniens*, París, 1677.
Meaux, obispo de, véase Bossuet.
Ménage, Gilles (Aegidios Menagius), *Anti-Baillet, ou Critique du livre de M. Baillet intitulé «Jugemens des savans»*, 2 vols., La Haya, 1688.
– *De Vitis, dogmatibus et apophtegmatibus clarorum philosophorum* (Diógenes Laercio; con observaciones de Ménage), 2 vols., Amsterdam, 1692.
– *Menagiana, ou Bons mots, rencontres agréables, pensées judicieuses et observations curieuses*, Amsterdam, 1693. A partir de 1695, las nuevas ediciones incluyen *Suite du Menagiana*.
Meyer, Ludovicus (Lodewijk), *De philosophiae Sacrae Scripturae interprete, exercitatio paradoxa*, Amsterdam, 1666.
Micraelius, Johannes (Johann Lütkeschwager), *Syntagma historiarum Ecclesiae omnium*, Stettin, 1630.
Montaigne, Michel de, *Les Essais..., édition nouvelle trouvée après le déceds de l'autheur, reveüe et augmentée par luy d'un tiers plus qu'aux précédentes impressions*, París, 1595.
More, Henry, *Opera omnia*, 3 vols., Londres, 1675-1679.
Moreri, Louis, *Le Grand Dictionnaire historique ou le Mélange curieux de l'histoire sainte et profane*, Lyon, 1674.
Musaeus, Johann, *Spinozismus, hoc est Tractatus theologico-politicus quo B. Spinoza, conatu improbo, demonstratum ivit, libertatem philosophandi, sive de doctrina religionis pro lubitu iudicandi, sentiendi ac docendi... ad veritatis lancem examinatus*, Jena, 1674.

Naudé, Gabriel, *Apologie pour tous les grands hommes qui ont esté faussement soupçonnez de magie*, París, 1625.
Niphus, Augustinus (Agostino Nifo), *De immortalitate humane anime libellus adversus Petrum Pomponacium Mantuanum ad Leonem Xm.*, Venecia, 1518.
Ochino, Bernardino, *Prediche nominate laberinti del libero, o ver servo arbitrio, prescienza, predestinazione e libertà divina e del modo per uscirne*, Basilea, 1659.
Origene, *Traité d'Origène contre Celse... traduit du grec par Elie Bouhéreau*, Amsterdam, 1700.
Orobio de Castro, Isaac (Ishak Balthazar), *Certamen philosophicum propugnatae veritatis divinae ac naturalis adversus J. Bredenburg principia*, Amsterdam, 1684.
Osiander, Johann Adam, *Observationes maximam partem theologicae in libros tres De iure belli ac pacis H. Grotii*, Tubinga, 1671.
Palingenius, Marcellus (Pietro Angelo Manzolli), *Zodiacus vitae, hoc est de Hominis vita, studio ac moribus optime instituendis*, Venecia, 1531.
Papin, Isaac, *Essais de théologie sur la providence et la grâce*, Francfort, 1687.
Pardies, Ignace Gaston, *Discours de la connaissance des bêtes*, París, 1672.
Pasquier, Etienne, *Des Recherches de la France, livres premier et second*, París, 1569.
Pererius, Benedictus, *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*, París, 1579.
Pfannerus (Tobias Pfanner), *Systema Theologiae gentilis*, Basilea, 1679.
Philalethes, N.N., *Démonstration de la faiblesse de l'Argument de Spinoza, touchant la substance unique absolument infinie*, Amsterdam, 1701 (original neerlandés).
Piccinardius, Seraphinus (Serafino Piccinardi), *Philosophiae dogmaticae peripateticae christianae*, Padua, 1671.
Poiret, Petrus (Pierre), *Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo libri quatuor, in quibus quid de hisce Cartesius ejusque sequaces... senserint... atque... tota metaphysica verior, continentur*, Amsterdam, 1677. En la 2ª. ed. (1685) se añadió: *Nec non Benedicti de Spinoza atheismus et exitiales errores funditus extirpantur (cum objectionibus P. Bayle).*
Poisson, Nicolas-Joseph, *Commentaire ou Remarques sur la méthode de Descartes*, Vendôme, 1671.

Pomponatius, Petrus (Pietro Pomponazzi), *Tractatus de immortalitate animae*, Bolonia, 1516.
– *De fato, de libero arbitrio et de praedestinatione*, Bolonia, 1520.
– *Apologie libri tres. Defensorium autoris...*, Venecia, 1525.
– *De naturalium effectuum admirandorum causis, sive de incantationibus liber*, Basilea, 1556.
Pufendorf, Samuel, *Jus feciale divinum, sive de consensu et dissensu protestantium exercitatio posthuma*, Lübeck, 1695.
Purchotius, Edmundus (Edmond Pourchot), *Institutio philosophica ad faciliorem veterum ac recentiorum philosophorum lectionem comparata*, 4 vols., París, 1695.
Prateolus (Gabriel du Préau), *Elenchus Haereticorum omnium, qui ab orbe condito ad nostra usque tempora... proditi sunt, vitas, sectas et dogmata complectens*, Colonia, 1605.
Prieries, Sylvester (Silvestro Mazolini da Prierio), *De Strigimagarum demonumque mirandis libri tres*, Roma, 1521.
Pufendorf, Samuel, *Jus feciale divinum, sive de consensu et dissensu protestantium exercitatio posthuma*, Lübeck, 1695.
Quevedo, Francisco de, *Epicteto, y Phocilides en español con consonantes, con el Origen de los estoicos, y su defensa contra Plutarco, y la Defensa de Epicuro, contra la común opinión*, Madrid, 1635.
Raderus (Matthaeus Rader), *Petri Siculi Historia Manichaeorum seu Paulicianorum*, (traducción), Ingolstadt, 1604.
Rapin, René, *Réflexions sur la philosophie ancienne et moderne, et sur l'usage qu'on en doit faire pour la religion*, París, 1676.
Raynaudus, Theophilus (Théophile Raynaud), *Theologia naturalis, sive Entis increati et creati, intra supremam abstractionem, ex naturae lumine, investigatio*, Lyon, 1622.
– *Calvinismus bestiarum Religio*, Lyon, 1630.
– *De Stigmatismo, sacro et profano, divino, humano, daemoniaco, tractatio*, Grenoble, 1647.
– *Erotemata de malis ac bonis libris, deque iusta aut iniusta, eorundem confixione*, Lyon, 1653.
Redi, Francesco, *Experimenta circa generationem insectorum*, Amsterdam, 1671.
Régis, Pierre Sylvain, *Système de philosophie, contenant la logique, la métaphysique, la physique et la morale*, 7 vols., Lyon, 1691.
Rohault, Jacques, *Entretiens de philosophie*, París, 1671.
Rondellus, Jacobus (Jacques du Rondel), *Musaei de Herone et Leandro carmen, cum notis*, París, 1678.

– *La vie d'Épicure*, París, 1679.
– *De Gloria*, Leyden, 1680.
– *Reflexions sur un chapitre de Theophraste*, Amsterdam, 1686.
– *Dissertation sur le Chénix de Pythagore*, Amsterdam, 1690.
– *De vita et moribus Epicuri*, Amsterdam, 1693.
Rorarius, Hieronymus (Girolamo Rorario), *Quod animalia bruta ratione utantur melius bomine*, París, 1648 (edición de Gabriel Naudé).
– *Oratio pro muribus, adversus Nicolai Bostii edictum*, Augsburg, 1548.
Rorario, Nicolò, *Contradictiones, dubia et paradoxa in libros Hippocratis, Celsi, Galeni, Aetii, Aeginetae, Avicennae, cum eorundem conciliationibus*, Venecia, 1566.
Rycaut, Paul, *L'État présent de l'Empire ottoman... De la traduction du sieur Bespier sur l'original anglois du sieur Rycaut... enrichi de remarques fort curieuses*, 2 vols., Rouen, 1677.
Saint-Amant, Marc Antoine de Gérard, sieur de, *Moyse sauvé, idylle héroïque du sieur de Saint-Amant*, París, 1653.
Saint-Évremond, Charles de Marguetel de Saint Denis, *Oeuvres meslées*, 12 vols., París, 1670-1684. El vol. XII lleva por título *Discours sur Epicure*.
Saint-Réal, César Vichard, abad de, *Cesarion ou Entretiens divers*, La Haya, 1685.
Saldenus (Willem Salden), *Otia theologica, sive exercitationum subcisivarum varii argumenti*, Amsterdam, 1684.
Salier, Jacques, *Historia scholastica de speciebus eucharisticis, sive de formarum materialium natura singularis observatio ex prophanis sacrisque authoribus*, 2 vols., Lyon, 1687-1692.
Sarrasin, Jean François, *Les Oeuvres*, París, 1656.
Saurin, Elie, *Examen de la Théologie de M. Jurieu*, La Haya, 1694.
– *Réflexions sur les droits de la conscience où l'on fait voir les droits de la conscience où l'on fait voir les droits de la conscience éclairtée et ceux de la conscience errante... et on marque les justes bornes de la tolérance civile en matière de religion*, Utrecht, 1697.
– *Justification de la doctrine du sieur Élie Saurin... contre deux libelles de M. Jurieu, l'un intitulé: «Idée des sentimens de M. Saurin sur les mystères de la Trinité et de l'Incarnation», et l'autre: «La Religion du latitudinaire»*, Utrecht, 1697.
Scaliger, Julius Caesar, *Exotericarum exercitationes liber quintus decimus, de subtilitate, ad Hyeronymum Cardanum*, París, 1557.
Simon, Richard, *Cérémonies et coutumes qui s'observent*

aujourd'hui parmi les Juifs; traduites de l'italien de Léon de Modène... augmentées d'une seconde partie qui a pour titre: Comparaison des cérémonies des Juifs et de la discipline de l'Église, París, 1681.
– *De l'Inspiration des Livres Sacrés. Avec une Résponse au Livre intitulé Défens des Sentimens de quelques Theologiens de Holland...*, Rotterdam, 1687.
Sirmondus, Antonius (Antoine Sirmond), *De Immortalitate animae demonstratio physica et aristotelica, adversus Pomponatium et asseclas*, París, 1635.
Sorbière, Samuel-Joseph, *Lettres et discours sur diverses matières curieuses*, París, 1660.
Sperlingius (Johann Sperling), *Institutiones physicae*, Wittenberg, 1639.
Spinoza, B., *Renati Des Cartes principiorum philosophiae pars I et II, more geometrico demostratae per Benedictum de Spinoza. Accesserunt eiusdem cogitata metaphysica*, Amsterdam, 1663 (prefacio de Ludovicus Meyer).
– *Tractatus theologico-politicus*, Amsterdam, 1670.
– *Opera postuma*, Amsterdam, 1677.
Spon, Jacob, *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant*, 3 vols., Lyon, 1678.
Spondanus (Henri de Sponde), *Annales ecclesiastici, ex XII tomis Caesaris Baronii... in epitomen redacti*, París, 1613.
Stoupp (Giovanni Battista Stoppa), *La Religion des Hollandois, representée en plusieurs lettres écrites par un officier de l'armée du Roy a un pasteur et professeur en théologie de Berne*, París, 1673.
Sturmius (Sturm), Johannes Christianus, *Physica electiva sive hypothetica. Accessit theosophiae sive cognitionis de Deo naturalis specimen*, 2 vols., Nuremberg, 1697.
Temple, Sir William, *Les oeuvres mêlées*, Utrecht, 1693.
Thomassin, Louis, *Traité de l'unité de l'Église*, 2 vols., París, 1686-1688.
Thomasius, Jacob, *Dissertationes ad stoicae philosophiae et caeteram philosophicam historiam facientes, argumenti varii; quibus praemittitur de exustione mundi stoica exercitatio*, Leipzig, 1682.
Thou, Jacques Auguste de, *Jacq. Augusti Thuani Historiarum sui temporis libri CXXXVIII*, París, 1618.
Til, Salomon van, *Het Voorhof der Heydenen, voor alle de ongeloovigen geopent*, Dordregt, 1694.

Toppi, Nicolò, *Biblioteca Napoletana et apparato agli uomini illustri in Lettere di Napoli e del Regno... dalle loro origini per tutto l'anno 1678*, Nápoles, 1678.
Tristan de Saint-Amant, *Commentaires historiques contenant l'histoire générale des Empereurs, imperatrices, caesars et tyrans de l'Empire romain*, 3 vols., París, 1644.
Valla, Lorenzo, *Dialecticae libri tres*, París, 1530.
Vallade, Jean François, *Discours philosophique sur la Création et l'arrangement du monde*, Amsterdam, 1700.
Vallinus, Renatus (René Vallin), *S. Boetii Consolationis philosophiae libri* v. *Eiusdem Opuscula sacra auctiora. R.V. recensuit et... illustravit*, Leyden, 1656.
Velthuysen, Lambert, *Opera omnia... quibus accessere duo tractatus novi... prior est de Articulis fidei fundamentalibus, alter est de cultu naturali et origine moralitatis, oppositus Tractatui Theologico-politico et Operi Posthumo Benediciti de Spinoza*, 2 vols., Rotterdam, 1680.
Vigneul-Marville, *Mélanges d'Histoire et de Littérature, recueillis par M. de V.-M.*, 3 vols., Rouen, 1699-1700.
Vio, Tommaso de (cardenal Cayetano), *Commentaria De Anima Aristotelis*, Venecia, 1618.
Voetius, Gisbertus (Gijsbert Voet), *Selectarum disputationem theologicarum*, 5 vols., Utrecht/Amsterdam, 1648-1669.
Vogelsangius (Vogelsang), Reinerus, *Ad praefationem Ludovici Wolzogii quae legitur ante: «Iudicia variorum theologorum» necessaria responsio, continens varias dissertationes*, Sylvae Ducis, 1671.
Vossius, Gerardus, *De historicis graecis*, Leyden, 1623.
– *De theologia gentili et physiologia christiana; sive de origine ac progressu idolatriae*, Amsterdam, 1641.
– *De veterum poetarum temporibus libri duo qui sunt de poetis graecis et latinis*, Amsterdam, 1654.
– *De philosophia et philosophorum sectis*, La Haya, 1658.
Vossius, Isaac, *De poematum cantu et viribus rhytmi*, Oxford, 1673.
Wacyen, Johannes van der, *Apologia pro vera et genuina Reformatorum sententia; praesertim in negotio de interpretatione/interprete sanctae Scripturae, adversus L. Wolzogenium*, Amsterdam, 1669.
Wallon de Beaupuis, Charles, *Nouveaux essais de morale contenant plusieurs traitez sur differens sujets*, París, 1686.
Wierus, Johannes (Johann Wier), *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis*, Basilea, 1564.

Willis, Thomas, *De anima brutorum quae hominis vitalis ac sensitiva est, exercitationes duae*, Londres, 1672.
Wittichius, Christophoros, *Antispinoza, sive examen Ethices B. de Spinoza, et Commentarius de Deo et eius attributis*, Amsterdam, 1690.
Wolzogen, Ludovicus (Louis de Wolzogue), *De Scripturarum interprete adversus exercitatorem paradoxum*, Utrecht, 1668.
– *Apologie pour le synode de Naerden*, 2 vols., Utrecht, 1669.
– *Jugemens de plusieurs professeurs et docteurs en théologie... qui prononcent unanimement orthodoxe le livre de Louys de Wolzogue, «De l'Interprète de l'Ecriture»*, Utrecht, 1669.
Xylander (Holzmann) (y otros), *Plutarchi Chaeronensis quae extant opera, cum latina interpretatione Hermanni Cruserii, Gulielmi Xylandri...*, (traducción), 2 vols., Francfort, 1620.
Yvon, Petrus, *Impietas convicta tractatibus duobus, in quorum priori existentia Dei... clare stabilitur; in secundo, Scriptura defenditur ab impio libro Spinosae...*, Amsterdam, 1681.
Zacutus Lusitanus, Abraham (Manuel Alvares de Tavora), *De medicorum principum historia*, 6 vols., Amsterdam, 1629-1638.
Ziegler, Kaspar, *In H. Grotii «de Iure belli ac pacis» libros, quibus naturae et gentium ius explicavit, notae et animadversiones subitariae*, Wittenberg, 1666.

b) Autores griegos, latinos y medivales citados en los artículos del «Diccionario» traducidos

Aeliano, *Variae historiae*.
Agatias, *Historia*.
Agustín, *De civitate Dei. De cognitione verae vitae. De haeresibus. De spiritu et anima. Epistolae*.
Alberto Magno, *Physica*.
Alcifrón, *Epistolae*.
Aristóteles, *Categoriae (De praedicamentis). De caelo. Metaphysica. Physica. Topica*.
Arnobio, *Adversus Nationes*.
Ateneo, *Deipnosophistae*.
Averroes, *De anima*.
Basilio Magno, *Exaëmeron*.
Boecio, *De consolatione philosophiae*.
Cicerón, *Academicae quaestiones. De Fato. De finibus. De natura deorum. Epistolae ad familiares. Tusculanae disputationes*.

Claudiano, *In Rufinum.*
Clemente de Alejandría, *Stromata.*
Clemente de Roma, *De rebus gestis... sancti Petri.*
Demóstenes, *Contra Aristocratem.*
Diógenes Laercio, *De clarorum philosophorum vitis.*
Dión Casio, *Historia romana.*
Epifanio, *Contra Haereses.*
Estecio, *Sylvae.*
Estobeo, *Eclogae physicae et ethicae. Sermones.*
Eusebio, *Historia ecclesiastica. Praeparatio evangelica.*
Galeno, *Adhortatio ad artium liberalium studium. De constitutione Artis medicae. De elementis ex Hippocratis sententia.*
Gelio, Aulus, *Noctes atticae.*
Gregorio Nazianceno, *Iambi.*
Guillaume de Lorris y Jean Clopinel, *Roman de la Rose.*
Herodiano, *De vita et moribus imperatorum romanorum.*
Homero, *Ilias. Odyssea.*
Horacio, *Carmina. De arte poetica. Epistolae. Satyrae.*
Justiniano, *Institutiones.*
Lactancio, *De ira Dei. Institutiones divinae. De opificio Dei.*
Lucano, *Pharsalia sive de bello civili.*
Luciano, *Necyomanteia.*
Lucrecio, *De rerum natura.*
Maimónides, *More Nebuchim (Dux perplexorum).*
Máximo de Ciro, *Dissertationes. Sermones.*
Orígenes, *Contra Celsum.*
Ovidio, *De arte amandi. Epistolae ex Ponto. Fasti. Metamorphoses. Tristes. De arte amandi.*
Filón de Alejandría, *De animalibus.*
Platón, *De Republica. Timaeus.*
Plinio, *Historia naturalis.*
Plutarco, *Moralia. Adversus Colotem. Adversus Stoicos. Conviviales disputationes. De gerenda republica. De Iside et Osiride. De laudando seipso. De procreatione animi in Timaeo Platonis. De repugnantiis stoicis. De solertia animalium. Non posse suaviter vivi juxta Epicurum.* Vitae parallelae, *Agesilai. Demetrius.*
Propercio, *Elegiae.*
Séneca, *Ad Lucilium Epistolae. De beneficiis. De vita beata. Naturales quaestiones.*
Séneca [el retórico], *Controversiae.*

Sexto Empírico, *Adversus mathematicos.*
Simplicio, *Commentarius in Epicteti Enchiridion.*
Suidas, *Lexicon.*
Tácito, *Historiae.*
Temisto, *Orationes.*
Tertuliano, *Apologeticus adversus gentes.*
Tomás de Aquino, *Contra gentiles.*
Valerio Flaco, *Argonautica.*
Virgilio, *Aeneida. Georgica.*

c) Publicaciones periódicas citadas

Acta Eruditorum Leipzig, 1682-1731.
Bibliothèque universelle et historique, (editada por Jean Le Clerc), Amsterdam, 1686-1704.
Giornale de' Letterati, Roma, 1668-1679.
Histoire des Ouvrages des Sçavans, (editado por Henri Basnage de Beauval), Rotterdam, 1687-1709.
Journal de Leipsic, véase *Acta Eruditorum Leipzig.*
Journal des Savans, París, 1665...
Journal de Trévoux , véase *Mémoires...*
Journal d'Hambourg, contenant divers mémoires curiex et utiles, sur toute sorte de sujets, Hamburgo, 1694-1695.
Journal d'Italie, véase *Giornale de' Letterati.*
Mémoires por l'Histoire des Sciences et des Beaux Arts), Trevoux, 1701-1711.
Mércure Galant, contenant plusieurs histoires veritables, et tout ce qui s'est passé depuis le premier Janvier 1672, París, 1672...
Nouvelles de la République des Lettres, Amsterdam, 1684-1716 (editado por Pierre Bayle entre 1684-1687).

Índice

Prólogo, *por Sergio Landucci* 11
Noticia bio-bibliográfica, *por Miguel Ángel Granada* 40
Nota sobre la presente edición, ... 42

Diccionario histórico y crítico

EPICURO 47
Observaciones 53
MANIQUEOS 123
Observaciones 127
PAULICIANOS 155
Observaciones 159
PIRRÓN 223
Observaciones 227
POMPONAZZI 251
Observaciones 256
RIMINI 291
Observaciones 294
RORARIO 311
Observaciones 315
SPINOZA 379
Observaciones 389
Apéndice bibliográfico
a) Obras de su época citadas por Bayle en los artículos del «Diccionario» traducidos 481
b) Autores griegos, latinos y medievales citados en los artículos del «Diccionario» traducidos 496
c) Publicaciones periódicas citadas 498

Coordinación: Ignacio Echevarría. Edición al cuidado de Noemí Sobregués. Diseño de la colección: Norbert Denkel. Está prohibida la venta de este libro a personas que no pertenezcan a Círculo de Lectores. © Sergio Landucci, 1996, por el prólogo. © Jordi Bayod, 1996, por la traducción y apéndices. © Antonio Saura, 1996, por la ilustración de la sobrecubierta. © Círculo de Lectores, S. A. (Sociedad Unipersonal), 1996, por la presente edición. Fotocomposición: punt groc & associats, s.a. Impresión y encuadernación: Printer industria gráfica, s.a. N II, Cuatro Caminos s/n, 08620 Sant Vicenç dels Horts. Barcelona, 1996

Círculo de Lectores, S. A.
(Sociedad Unipersonal)

Valencia 344, 08009 Barcelona
1 3 5 7 9 7 9 0 2 8 6 4 2

Depósito legal: B. 33135-1996
ISBN 84-226-5478-4
N.º 40824 a
Impreso en España

OPERA MUNDI

BIBLIOTECA UNIVERSAL DEL CÍRCULO DE LECTORES

PROYECTO CONSIDERADO
DE INTERÉS CULTURAL Y EDUCATIVO POR LA

UNESCO

A las puertas de un nuevo milenio,
la Biblioteca Universal del Círculo de Lectores
se ofrece como legado bibliográfico que recoge
algunas de las más decisivas aportaciones
de la humanidad en el campo de la cultura.

Recapitulación, pues, del pasado, pero también
propuesta abierta al futuro,
la Biblioteca Universal aspira a constituirse
en el núcleo de una biblioteca fundamental,
capaz de ofrecer de un modo armónico,
y con la colaboración de acreditados especialistas,
una calibrada selección de cuanto han alcanzado
las posibilidades expresivas, cognoscitivas
e imaginativas del hombre desde la Antigüedad
hasta nuestros días.

ISBN 84-226-5478-4

9 788422 654780

40824 a